THEOLOGISCHE STUDIEN

DER

LEO-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. ALBERT EHRHARD, UND DR. FRANZ M. SCHINDLER,

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASZBURG.

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WIEN.

12.

STRUCKMANN: DIE GEGENWART CHRISTI IN DER HL. EUCHARISTIE.

WIEN.
VERLAG VON MAYER & Co.
1905.

236.3
St 89

DIE

GEGENWART CHRISTI

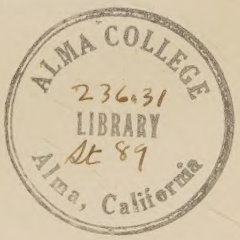
IN DER HL. EUCHARISTIE

NACH DEN SCHRIFTLICHEN QUELLEN DER VORNIZÄNISCHEN ZEIT.

EINE DOGMENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

Dr. theol. ADOLF STRUCKMANN,
PRIESTER DER DIÖZESE PADERBORN.



WIEN.
VERLAG VON MAYER & Co.
1905.

8408

Imprimatur.

Viennae, die 31. decembris 1904.

Dr. Joa. Bapt. Schneider, Eppus Parnassen,
Vicarius generalis.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten

Druck von Friedrich Jasper in Wien.

SEINER BISCHÖFLICHEN GNADEN DEM HOCHWÜRDIGSTEN HERRN

DR. WILHELM SCHNEIDER

BISCHOF VON PADERBORN

IN TIEFSTER EHRFURCHT

GEWIDMET.

Vorwort.

Dem Befehle des Herrn beim letzten Abendmahle, die hl. Feier fortzusetzen (Lk. 22, 19; 1 Kor. 11. 24), ist nach einhelliger Tradition die Christenheit aller Zeiten nachgekommen. Lange schon war zweifellos das hl. Abendmahl begangen, als die erste uns erhaltene schriftliche Fixierung der Abendmahlseinsetzung erfolgte. Die Vorkommnisse in Korinth, die dem hl. Paulus Anlaß boten, den wahren Charakter der hl. Feier durch den Einsetzungsbericht den Korinthern vor Augen zu führen, setzen jedenfalls die allgemeine Vertrautheit mit dem hl. Mahle voraus. Was die christliche Kirche im apostolischen Jahrhundert von der Stiftung des Herrn gehalten hat, bezeugen daher zunächst die inspirierten Urkunden des Neuen Testamentes (Mt. 26. 26—28; Mk. 14, 22—24; Lk. 22, 19 bis 20; 1 Kor. 11, 23 ff.).

Nach diesen sind die ältesten Zeugen urchristlichen Denkens über das hl. Opfermahl die kurzen Notizen, die sich bei einigen der sogenannten apostolischen Väter, der Apologeten des 2. Jahrhunderts, der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts und anderer christlicher Schriftsteller vorfinden. Zu erforschen, wie diese über die hl. Eucharistie geglaubt haben, hat seit langem das regste Interesse der Dogmenhistoriker wachgerufen.

Die verschiedene Beurteilung dieser Frage gerade in den letzten Dezennien, in denen die Kenntnis der ersten Periode der christlichen Literatur durch überraschende Funde, durch neue kritische Textausgaben und durch zahlreiche Einzeluntersuchungen kritischer wie dogmenhistorischer Art nicht

unerheblich gefördert wurde, läßt es berechtigt erscheinen, abermals die schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit auf die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie zu prüfen. Es kommt hinzu, daß gerade in den letzten Jahrzehnten die schwerwiegendsten Einwände gegen die reale Gegenwart erhoben wurden. Die Dogmengeschichte soll beweisen, daß die Lehre von der realen Gegenwart Christi im hl. Abendmahle durch heidnischen oder gnostischen Einfluß in die Kirche eingeführt sei.[1])

Bei der Untersuchung der christlichen vornizänischen schriftlichen Quellen scheide ich zunächst die in Frage kommenden biblischen Urkunden aus und verweise gegenüber der bei Hoffmann, a. a. O., S. 1, genannten reichen gegnerischen Literatur auf Hehn, Die Einsetzung des hl. Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi (Würzburg 1900), sowie auf Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form (Münster 1901), und auf Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens usw. (Freiburg 1903, S. 182—223). Die monumentalen Zeugnisse, die für unsere Frage von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind[2]), mußten übergangen werden aus persönlichen Gründen, da die amtliche Stellung dem Verfasser nicht die nötige Muße gewährte, dieselben zu prüfen. Was sodann die echten vornizänischen Martyrerakten anlangt, so enthalten dieselben meines Wissens keine Stelle, die für unsere Frage ernstlich in Betracht käme.[3])

Die vorliegende Arbeit wurde von der Tübinger theologischen Fakultät als Inaugural-Dissertation angenommen.

[1]) Vgl. Harnack, Dogmengesch., I[3], S. 203 f., II[3], S. 430; C. Schmidt, Gnostische Schriften, T. U., 8, 1—2, S. 526; Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, S. 151, 197.

[2]) Vgl. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. Forsch. zur christl. Lit. und Dogmengesch., III, 4, Mainz 1903, S. 119—131.

[3]) Mart. Polyc., 14, 2 (εὐλογῶ σε, ὅτι ἠξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου. Funk, Patr. Apost.[2], S. 330), wird zwar von Ermoni (l'Euchar. dans l'église primitive. Paris 1904, pag. 16) auf die hl. Eucha-

Dieser Umstand läßt mich den Mut finden, dieselbe der Öffentlichkeit zu übergeben.

Es ist mir eine gern erfüllte Ehrenpflicht, auch an dieser Stelle der genannten Fakultät, insbesondere dem hochverehrten Promotor Prof. Dr. v. Schanz, für Erteilung des theologischen Doktorgrades innigsten Dank abzustatten. Dankbarst gedenke ich auch der Redaktion der »Theologischen Studien«, besonders des Prof. Dr. Ehrhard für die dem Anfänger freundlichst erteilten Winke, nach denen die umfangreiche Arbeit zum Drucke gekürzt, beziehungsweise umgearbeitet wurde.

ristie bezogen; aber meines Erachtens mit Unrecht. Die Stelle behandelt das Martyrium nach Mt. 20, 22 unter dem Bilde des Kelches. — Im Briefe der Kirchen von Vienne und Lyon (Eus., h. e. V, 2; vgl. v. Gebhardt, Ausgewählte Martyrerakten, Berlin 1902, S. 30) wird der Vorwurf der thyesteischen Mahlzeiten erwähnt. — Aus der Stelle der Acta Ss. Perpet. et Felicit., c. 4 (de caseo, quod mulgebat, dedit mihi quasi buccellam et ego accepi junctis manibus et manducavi et universi circumstantes dixerunt. Amen. Ruinart, Act. Martyr.^{3}. 1859, pag. 139; v. Gebhardt, a. a. O., S. 68 f.), deren Beziehung auf die Eucharistie zwar behauptet wird, ist auch nichts zu schließen. — Die Passio s. Andreae Apost. enthält zwar in C. 6 ein klares Zeugnis für das reale »Essen des Fleisches des täglich geopferten Lammes und Trinken seines Blutes« (Bonnet, Passio Andreae etc. Lips. 1898, pag. 13 sq.), aber nach Bardenhewer (Patr.^{2}, S. 92) ist dieses Martyrium »wohl nicht vor dem 5. Jahrhundert entstanden«.

Dortmund, am 21. September, dem Feste des hl. Apostels und Evangelisten Matthäus, 1904.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Kapitel: Die Didache.

Seite

§ 1. Die eucharistischen Stellen 1
1. Kap. 9—10 und ihre Beziehung zur Eucharistie 1
2. Kap. 14, 1 und 15, 1 7
§ 2. Dogmatischer Gehalt dieser Stellen 8
1. Bedingungen zum würdigen Empfange 8
2. Geistige Speise, geistiger Trank, ewiges Leben 9
3. Der hl. Weinstock Davids 10
4. Das Gebrochene 14
5. Zusammenfassung 15
§ 3. Gegnerische Urteile 15

Zweites Kapitel: Der hl. Ignatius von Antiochien.

§ 4. Die Eucharistie bei Ignatius im allgemeinen 20
1. Verschiedene Beurteilung 20
2. Der Grundgedanke des Ignatius und die Eucharistie 21
§ 5. Die eucharistischen Stellen im einzelnen 22
1. Smyrn. 7, 1 22
2. Smyrn. 8, 1. 2 28
3. Philad. 4 29
4. Axel Andersens Erklärung zu Smyrn. 7—8 und Phil. 4 . . 31
5. Ephes. 5, 2 36
6. Ephes. 13, 1 37
7. Ephes. 20, 2 38
8. Rom. 7, 3 40
9. Verhältnis dieser Stellen zu 1 Kor. 10 und Jo. 6 42
10. Ergebnis 45

Drittes Kapitel: Der hl. Justinus.

§ 6. Apolog. I, Kap. 65—66 47
§ 7. Dogmatischer Gehalt dieser Stelle 49
1. Verschiedene Beurteilung 49
2. Einzeluntersuchung 50
3. Ergebnis 60

Viertes Kapitel: Der hl. Irenäus.

Seite

§ 8. Die Lehre vom hl. Abendmahl bei Irenäus im allgemeinen . . 63
1. Verwendung derselben im Kampfe gegen gnostische Irrtümer 63
2. Verschiedene Beurteilung derselben 65

§ 9. Die wichtigsten Stellen des hl. Irenäus über das hl. Abendmahl . 66
1. Adv. haer. IV, 18, 4—5 66
2. Adv. haer. IV, 33, 2 79
3. Adv. haer. V, 2, 2—3 79
4. Zusammenfassung 88

Fünftes Kapitel. Gnostische Äußerungen über das hl. Abendmahl.

§ 10. Primäre Quellen: Stellen aus Pistis-Sophia und Büchern Jeû . . 90

§ 11. Sekundäre Quellen 95
1. Irenäus, adv. haer. I, 13, 2 95
2. Excerpta ex scriptis Theodoti 97
3. Adamantii dialogus II 101

§ 12. Die apokryphen Apostelakten 103
1. Act. Petri cum Simone 2, 5 103
2. Acta Joannis 9, 46, 84, 86, 109, 110 104
3. Acta Thomae 26, 27, 29, 49, 50, 51, 121, 133, 158 105
4. Acta et martyr. Matthaei 25, 27 110

§ 13. Die Abendmahlslehre des Gnostizismus im Verhältnis zu der des Katholizismus 111

Sechstes Kapitel: Klemens von Alexandrien.

§ 14. Die Abendmahlslehre des Klemens im allgemeinen 115
1. Schwierigkeiten bei Erklärung derselben 115
2. Verschiedene Beurteilung derselben 116

§ 15. Die wichtigsten Stellen des Klemens vom hl. Abendmahl . . . 117
1. Paed. I, 5 117
2. Paed. I, 6 118
3. Paed. II, 2. A 126
4. Paed. II, 2. B 129
5. Quis div. salv. 23 132
6. Quis div. salv. 29 133
7. Strom. I, 1 134
8. Strom. I, 10 135
9. Strom. I, 19 135
10. Strom. IV, 25 136
11. Strom. V, 10—11 136
12. Ergebnis 138

Seite

Siebentes Kapitel: Origenes.

§ 16. Origenes schwerlich ein direkter Gegner des traditionellen Glaubens über das hl. Abendmahl 140
1. Protestantische Beurteilung seiner Abendmahlslehre 140
2. Gegengründe: Die origenistischen Streitigkeiten. Seine Achtung vor der kirchlichen Tradition 140

§ 17. »Realistische« Aussprüche des Origenes vom hl. Abendmahl . . 143
1. c. Cels. VIII, 33 und 57 143
2. Hom. 18, 13 in Jer. 145
3. Hom. 7, 2 in Num. 146
4. Stellen über die Vorbereitung auf den Empfang der hl. Eucharistie 146
a) Hom. 11, 7 in Ex. 147
b) Select. in Ez. 7 148
c) Hom. 2, 6 in Ps. 37 148
d) Hom. 13, 5 in Lev. 149
e) Comm. in Matth., tom X, 25 150
5. Hom. 13, 3 in Ex. 151
6. Hom. 9, 10 in Lev. 153
7. Hom. 4, 2 sq. in Gen. 155
8. Hom. 6, 2 in Judic. 157

§ 18. »Spiritualistische« Aussprüche des Origenes vom hl. Abendmahl 158
1. Spiritualistische Deutung der Einsetzungsworte 159
a) Comm. in Matth., ser. 85 159
b) Comm. in Matth., ser. 86 162
2. Spiritualistische Auslegung der Verheißungsworte (Jo. 6) . 164
a) Hom. 16, 9 in Num. 164
b) Hom. 7, 5 in Lev. 167
c) De orat. 27 169
3. Spiritualistische Deutungen im Anschluß an das Passahlamm 173
a) Hom. 23, 6 in Num. 174
b) Hom. 12, 13 in Jer. 175
c) Comm. in Matth., ser. 10 175
d) Comm. in Joann., tom. 32, 16—18 (alias 13) 176
4. Spiritualistische Auffassung der Wirkungsweise 181
a) Comm. in Matth. 11, 14 181
b) Hom. 4, 8 in Lev. 187
c) Comm. in Joann. tom. 32, 24 (alias 16) 190

§ 19. Die Vorstellung des realen Genusses und das philosophisch-theologische System des Origenes 194
1. Einwand der protestantischen Dogmenhistorik 194

Seite

2. Widerlegung 195
a) Der Leib Christi auf Erden nach Origenes 195
b) Der verklärte Leib Christi nach Origenes 197
c) Das »Essen zur Unsterblichkeit« bei Origenes 201
3. Gesamtergebnis 202

Achtes Kapitel: Die hl. Dionysius und Hippolytus. Die Didaskalia.

§ 20. Der hl. Dionysius der Große 205
1. Epist. 2 ad Sixt. II 205
2. Epist. ad Basilidem. Kan. 2—4 207
3. Epist. ad Fabium Antioch. 210
§ 21. Der hl. Hippolytus von Rom 211
1. Die als echt anerkannten eucharistischen Stellen 211
a) Scholien zu Gen. 38 212
b) Fragmente zu Gen. 49 213
c) Fragment εἰς τοὺς δύο λῃστάς 214
2. Die als zweifelhaft echt bezeichneten eucharistischen Stellen 215
a) Armen. Fragment zu Hohel. 1, 10 215
b) Die Fragmente zu den Prov. 216
c) Aus der antijüdischen Schrift 220
d) Aus einem altslawischen Fragmente 222
3. Ergebnis 223
§ 22. Die Didaskalia 224
1. Didask. II, 33 224
2. Didask. II, 59 224
3. Didask. VI, 30 225

Neuntes Kapitel: Tertullian.

§ 23. Beurteilung der Abendmahlslehre Tertullians 227
§ 24. »Realistische« Aussprüche Tertullians über das hl. Abendmahl 229
1. De orat. 19 229
2. De pudicitia 9 232
3. Ad uxor. II 4, 5, 9 234
4. De spectac. 13, 25, 29 236
5. De idololatria 7 237
6. De corona mil. 3 239
7. De baptismo 16 241
8. De resurrect. carn. 8 243
9. De praescript. 36 245
§ 25. »Symbolische« Aussprüche Tertullians über das hl. Abendmahl 246
1. De orat. 6 246
2. De anima 17 250
3. Adv. Marc. I, 14 253

Seite
4. Adv. Marc. III, 19 (adv. Jud. 10) 257
5. Adv. Marc. IV, 40 262
§ 26. Rückblick auf die Abendmahlslehre Tertullians 276

Zehntes Kapitel: Der hl. Cyprian.

§ 27. Stellen vom hl. Abendmahl aus den Abhandlungen Cyprians . . 279
1. De lapsis 2, 15, 22, 25, 26 280
2. De cathol. eccles. unitate 8 287
3. De dominica oratione 18 288
4. De bono patientiae 14 292
5. Ad Quirin. (Testimoniorum) 293
I, 22 293
III, 25, 94 294
§ 28. Gelegentliche Erwähnung des hl. Abendmahls in den Briefen Cyprians 295
1. Ep. 15, 1 295
2. Ep. 16, 2, 3 296
3. Ep. 17, 2 297
4. Ep. 57, 2, 4 298
5. Ep. 58, 1, 9 301
6. Ep. 69, 5 303
7. Ep. 70, 2 305
§ 29. Epistola 63 ad Caecilium 306
§ 30. Rückblick auf die Abendmahlslehre Cyprians 321
Schlußwort 323
Zitatenverzeichnis 327
Alphabetisches Sachregister 329

Literaturverzeichnis.

A. Benutzte Ausgaben.

1. **Didache und Ignatius:** Funk, Patres Apostolici. Ed. 2. Tubingae 1901.
2. **Justinus:** Migne, Patr. gr., tom. VI.
3. **Irenäus:** Migne, Pat. gr., tom. VII.
4. **Klemens Alex.:** Migne, Patr. gr., tom. VIII et IX.
5. **Origenes:** Migne, Patr. gr., tom. XI—XVII. — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. 4 Bände. Leipzig 1899—1903.
6. **Adamantius:** W. H. van de Sande-Bakhuyzen, Der Dialog des Adamantius. Leipzig 1901.
7. **Dionysius Alex.:** Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. Romae 1864.
8. **Acta Apocrypha Apostolorum:** Lipsius et Bonnet. Lipsiae 1891, 1898. 1903.
9. **Hippolytus:** Migne, Patr. gr., tom. X et LXXXIX. — Hippolyt. 1. Bd. Leipzig 1897.
10. **Didascalia:** Bunsen, Analecta Ante-Nicaena II. Londini 1854. — Achelis und Flemming, Die syrische Didaskalia. T. U. N. F. X, 2. 1904.
11. **Tertullian:** Migne, Patr. lat., tom. I et II. — A. Reifferscheid et G. Wissowa, Tertulliani opera. Pars I. Vindobonae 1890.
12. **Cyprian:** W. Hartel, Cypriani opera omnia. Vindobonae 1868.

B. Benutzte Schriften.

Achelis, Hippolytstudien. T. U. N. F. I, 4. 1897.

Andersen Axel, Das Abendmahl in den ersten zwei Jahrhunderten. Z. f. n. W. 1902, S. 115—141, 202—211.

Anonymus, Die alte Abendmahlslehre. Zweibrücken 1827.

Bardenhewer, Patrologie. [1] Freiburg 1894; [2] Freiburg 1901.

— Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel. Freiburg 1877.

Batiffol, Etudes d'histoire et de théol. positive. Paris 1902.

Béguinot, La très sainte eucharistie. Expos. de la foi des douze premiers siècles. 2 tom. Paris 1903.

Behm, Bemerkungen zur Διδαχή 9, 2. Z. f. k. W. u. L. VII (1886), S. 565—578.

Belser, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg 1903.

— Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Freiburg 1903.

Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form. Münster 1901.

Bickell, Die neuentdeckte »Lehre der Apostel« und die Liturgie. Z. f. kath. Th. VIII (1884) 400—412.

Blaß, Paläographie in Iw. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. Nördlingen 1886.

Bigg, The Christian Platonists of Alexandria. Oxford 1886.

Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede. T. U. N. F. I, 2. (1897.)

Courdaveaux, Clément d'Alex. Revue de l'histoire des relig. Paris 1892, pag. 287 à 321.

Cramer, Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht. Z. f. neutestam. W. II (1901), 300—338.

Dieringer, Die Abendmahlslehre Tertullians und die neueste protestantische Polemik. Der Katholik. (1864) I, 277—310.

Dittrich, Dionysius der Große von Alex. Freiburg 1867.

v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Leipzig 1902.

Döllinger, Die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. Mainz 1826.

Dreher, Die Zeugnisse des Ignatius, Justin und Irenäus über die Eucharistie als Sakrament. (Progr.) Sigmaringen 1871.

Drews, Über Wobbermins »Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens«. Z. f. K.-G. XX (1899), 292—328.

Ebrard, Das Dogma vom hl. Abendmahl und seine Geschichte, 1. Bd. Frankfurt a. M. 1845.

Ehrhard, Die altchristliche Literatur. Straßburg 1894.

— Die altchristliche Literatur. 1. Abteilung. Freiburg 1900.

Engelhardt. Einige Bemerkungen über die Geschichte der Lehre vom Abendmahl in den drei ersten Jahrhunderten. Z. f. hist. Theol. 1841, 3—21.

— Das Christentum Justins. Erlangen 1878.

Ermoni, L'Eucharistie dans l'église primitive. Paris 1904.

Förster, De Doctrina et sententiis Dionysii M. Berol. 1865.

— Dionysius der Große von Alex. Ein Beitrag zu seiner Biographie. Z. f. Th. 1871, 42 ff.

Franz, Die eucharistische Wandlung. Würzburg 1880.
Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften. Mainz 1901.
— Kirchengeschichte.[4] Paderborn 1902.
Kirchengeschichtliche Abhandlungen. 2. Bd. Paderborn 1899.
Das Alter der Arkandisziplin. Theol. Quartal-Schrift. 1903, 69—90.
— Der hl. Ignatius v. Ant. Freib. K.-L. VI[2], 582 f.

Goetz, Das Christentum Cyprians. Gießen 1896.
v. d. Goltz, Ignatius v. Ant. als Christ und Theologe, T. U. XII, 3 (1894).
Grafe, Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier. Z. f. Th. u. K. V (1895), 101—138.
Gregory, Nov. Test. Lipsiae 1894.

Harnack, Lehrbuch der Dogm.-Gesch. 1. Bd.[3] Freiburg 1894.
— Die Pfaffschen Irenäus-Fragmente. T. U. N. F. V, 3 (1900).
— Über das gnostische Buch Pistis-Sophia. Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin. T. U. VII, 2 (1891).
— Geschichte der altchristlichen Literatur, 1. Bd., Leipzig 1893.
— Cyprian als Enthusiast. Z. f. neutestam. W. III (1902), 177—191.
— Die Mission und Ausbreitung des Christentums. Leipzig 1902.
Hehn, Die Einsetzung des hl. Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi. Würzburg 1900.
Hillen, Clementis Alex. de Ss. Eucharistia doctrina. Warendorpii 1861.
Hoberg, Die Genesis. Freiburg 1899.
Hoffmann, Jakob, Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakramentes des Altares. Kempten 1897.
Hoffmann, Johannes, Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903.
Holl, Fragmente vornic. Kirchenväter aus der Sacra Parallela. T. U. N. F. V, 2 (1899).
Hopfenmüller, St. Irenaeus de Euch. Bambergae 1867.
Huetius, Origeniana. Migne, Patr. gr., tom. XVII, pag. 1076—1088.
Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. Theologische Abhandlungen. Freiburg 1892, S. 217—250.
Kahnis, Die Lehre vom Abendmahle. Leipzig 1851.
Kellner, Ausgewählte Schriften des Tertullian, 2 Bde. Kempten 1871 bis 1872.
Knittel, Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Theol. Quartal-Schrift 1872, S. 97 ff.
Kohlhofer, Ausgewählte Schriften des Origenes. Kempten 1874.
Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians. Braunsberg 1886.
Kraus, Real-Enz. der christlichen Altertümer. Art.: Liturgie, 2. Bd. Freiburg 1886, S. 309 ff.
Krüger, Gnostizismus. Real-Enz. f. prot. Theol. u. K. VI[3], S. 728 ff.

Ladeuze, L'euchar. et les repas communs des fidèles dans la Didaché. Revue de l'Or. chrét. 1902, pag. 339—359.

Lang, Über die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Tertullian. Leipzig 1892.

Leimbach, Tertullian als Quelle für die christliche Archäologie. Z. f. Th. 1871, S. 125—134.

— Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians. Gotha 1874.

— Art.: Cyprianus v. Karth. Real-Enz. IV[3] (1898), S. 367 ff..

Leray, Une nouvelle explication de l'Euchar. Ann. de phil. chrét. 1901, pag. 159—197.

Lipsius, Die apokryphen Apostel-Geschichten. 1. Bd. Braunschweig 1883; 2. Bd. Braunschweig 1887.

Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogm.-Geschichte.[3] Halle 1893.

— Art.: Abendmahl II. Real-Enz. f. pr. Th. u. K. I[3], 38 ff.

Massuetius, De Irenaei doctrina. Migne, Patr. gr., tom. VII.

Mensinga, Zur Geschichte des Abendmahles. Z. f. w. Th. 1893, S. 267 ff.

Möhler, Patrologie. Regensburg 1840.

Müller, Abendmahl und Bibelkritik. Duisburg 1895.

Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrys. Freiburg 1900.

Niglutsch und Egger, Cyprians sämtliche Briefe aus dem Urtext übersetzt. Kempten 1879.

Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius. Mainz 1880.

— Lehrbuch der Patrologie und Patristik. Mainz 1881.

Noeldechen, Tertullian. Gotha 1890.

Nourry, In Clem. Dissert. V, art. 2. Migne, Patr. gr., tom. IX, p. 870 sq.

Peters, Cyprians Lehre von der Euchar. Der Kathol. 1873, 680 ff.

— Der hl. Cyprian v. Karth. Regensburg 1877.

Probst, Origenes über die Eucharistie. Theol. Quartal-Schrift 1864, 449—534.

— Die Lehre des Klem. v. Alex. über die Eucharistie als Sakrament und Opfer. Theol. Quartal-Schrift 1868, 207 ff.

— Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte. Tübingen 1870.

Redepenning, Origenes, 2 Bde. Bonn 1841—1846.

Renz, Opfercharakter der Eucharistie. Paderborn 1892.

— Die Geschichte des Meßopferbegriffes. 1. Bd. Freising 1901.

Ritschl, Cyprian v. Karth. und die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885.

Röhm, Origenes gegen Celsus. Übersetzung. Kempten 1876.

de Rossi, Sulla Διδαχή. Bullett. di Archeol. cristiana. Ser. IV (1886), pag. 18—24.

Ruben, Clementis Alex. excerpta ex Theodoto. Lipsiae 1892.

Rückert, Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte. Leipzig 1856.

Seeberg, Lehrbuch der Dogm.-Geschichte. Erlangen 1895.
Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matth. Freiburg 1879.
— Kommentar über das Evangelium des hl Johannes. Tübingen 1884.
— Lehre von den hl. Sakramenten. Freiburg 1893.
— Der Konsekrationsmoment in der hl. Messe. Der Katholik. 1886, II, 1—16; 114—137.
Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte. III, 4 (1903).
Schlecht, Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche. Freiburg 1901.
Schmid, Aloys, Art.: Altarsakrament. Freib. K.-L. I^2, S. 594 ff.
— Art.: Transsubstantiation. Freib. K.-L. XI^2, S. 1978 ff.
Schmidt, Karl, Gnostische Schriften in der koptischen Sprache aus dem Cod. Brucianus. T. U. VIII, 1—2 (1892)
Schmitt, Val., Die Verheißung der Eucharistie bei den Vätern. Würzburg 1900.
Schwane, Dogmengeschichte der vornic. Zeit. ^{2}Münster 1892.
Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Heft 1 und 2. Tübingen und Leipzig 1901.
Spitta, Die Abendmahlsgebete aus der »Lehre der 12 Apostel« und die Schlußakte des evangelischen Hauptgottesdienstes. Z. f. prakt. Th. 1886, S. 313—329.
— Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls. (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums.) Göttingen 1893.
Sprinzl, Theologie des hl. Justinus. Theol. prakt. Quartal-Schrift 1884, 16 ff., 283 ff., 533 ff., 778 ff.; 1885, 17 ff., 266 ff.; 1886, 288 ff., 800 ff.
— Die Theologie der apostolischen Väter. Wien 1880.
Stahl, Patristische Untersuchungen, II. Ign. v. Ant. Leipzig 1901.
Stählin, Justin der Martyrer und sein neuester Beurteiler (M. v. Engelhardt). Leipzig 1880.
Steitz, Abhandlungen über die Abendmahlslehre der griechischen Kirche. Jahrbuch für deutsche Theologie, Bd. IX—XIII, 1864—1868.
— Art.: Transsubstantiation in der prot. Real-Enz. XVI (1862), S. 303 ff.
Swete, Eucharistic belief in the second and third centuries. Journ. of Theol. Studies III (Jan. 1892), pag. 161—177.
Thomasius, Die christliche Dogm.-Geschichte, 1. Bd. Erlangen 1874.
Thompson, Handbook of Greek and Latin Palaeogr. London 1893.
Thurnhuber, Die vorzüglichsten Glaubenslehren in den Schriften des hl. Bischofs und M. Cyprianus v. Karth. Augsburg 1890.
Uhl, Ausgewählte Schriften des hl. Cyprian. Kempten 1869.

Veil, Justinus des Phil. und Mart. Rechtfertigung des Christentums. Straßburg 1894.

Wattenbach, Anleitung zur griechischen Paläographie. Leipzig 1867.

Watterich, Die Gegenwart des Herrn im hl. Abendmahl. Heidelberg 1900.

Weizsäcker, Die Theologie des M. Justin. Z. f. deutsche Theol. XII, S. 96 ff.

Wilpert, Fractio panis. Freiburg 1895.

Wobbermin, Altliturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens. T. U. N. F. II, 3 b. 1899.

Wohlenberg, Die Lehre der 12 Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum. Erlangen 1888.

Zahn, Studien zu Justinus. Z. f. K.-G. VIII (1886), S. 1—84.

Nach Vollendung des Druckes erschienen:

Andersen, Axel, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus. Gießen 1904.

Goetz, K. G., Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1904.

Erstes Kapitel.

Die Didache.

§ 1. Die eucharistischen Stellen.

1. Kap. 9—10 und ihre Beziehung zur Eucharistie.

Das 9. Kapitel der Didache, der ältesten [1]) nachkanonischen Schrift der altchristlichen Literatur, lautet:

»Was aber die Eucharistie anbetrifft, so sollt ihr folgendermaßen danksagen; zuerst hinsichtlich des Kelches: Wir sagen Dir Dank, Vater unser, für den hl. Weinstock Davids, Deines Knechtes (ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου), welchen Du uns kundgetan hast durch Deinen Sohn Jesum. Dir sei Ehre in Ewigkeit. Hinsichtlich des Gebrochenen (τοῦ κλάσματος) aber: Wir sagen Dir Dank, Vater unser, für das Leben und die Erkenntnis (ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως), welche Du uns kundgetan hast durch Deinen Sohn Jesum. Dir sei Ehre in Ewigkeit. Gleichwie dieses gebrochene Brot über die Berge hin zerstreut gewesen und gesammelt eins geworden ist, so soll Deine Kirche von den Grenzen der Erde her in Dein Reich gesammelt werden, weil Dein ist die Ehre und die Macht durch Jesum Christum in Ewigkeit. Niemand aber soll essen und trinken von euerer Eucharistie, als nur die auf den Namen des Herrn Getauften; hat ja doch hiervon der Herr gesagt: Gebet das Heilige nicht den Hunden.« [2])

[1]) Vgl. Ehrhard, Die altchristl. Liter., Freiburg 1900, S. 63f Über das Alter der liturg. Formeln der Did.: Spitta, Zur Geschichte und Liter. des Urchristent., Göttingen 1893, S. 245 f.

[2]) Für Did. und Ign. wurden benutzt: Funk, Patr. Apost.[2], Tubingae 1901. Zu Did. vgl. Schlecht, Die Apostellehre in der Liturgie der kath. Kirche, S. 114. Funk, l. c., pag. 20—22:

Das 10. Kapitel gibt die Fortsetzung:

»Nachdem ihr euch aber gesättigt habt, sollt ihr also danksagen: Wir sagen Dir Dank, hl. Vater, für Deinen hl. Namen, dem Du in unsern Herzen Wohnung bereitet hast, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die Du uns kundgetan hast durch Deinen Sohn Jesum. Dir sei Ehre in Ewigkeit. Du, allmächtiger Vater, hast alles geschaffen um Deines Namens willen; hast Speise und Trank den Menschen zur Erquickung gegeben, auf daß sie Dir danksagen, uns aber geistliche Speise und Trank und ewiges Leben aus Gnade verliehen durch Deinen Sohn. Vor allem sagen wir Dir Dank, weil Du mächtig bist. Dir sei Ehre in Ewigkeit. Gedenke, o Herr, Deiner Kirche, sie herauszuführen aus allen Übeln und sie zu vollenden in Deiner Liebe; und bringe sie zusammen von den vier Winden, die geheiligte, in Dein Reich, welches Du ihr bereitet hast. Denn Dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit. Es komme die Gnade und es vergehe die Welt. Hosanna dem Sohne Davids! Wer heilig ist, komme. Wer es nicht ist, tue Buße! Maranatha. Amen. Aber den Propheten gestattet, dankzusagen, soviel sie wollen.«[3])

1. Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε. 2. Πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου · Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 3. Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 4. Ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας. 5. Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου · καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος · Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.

[3]) Funk, l. c., pag. 22—24:

1. Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε. 2. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 3. Σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφὴν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου. 4. Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ · σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 5. Μνήσθητι,

In der Auffassung der zitierten Kapitel stehen sich drei Ansichten gegenüber. Die erste Ansicht[4]) hält Kap. 9 für ein Vorbereitungsgebet auf die hl. Eucharistie. Zwischen Kap. 9 und 10 ist die Feier der hl. Eucharistie gehalten. Nach dem Empfang der hl. Speise (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι) ist Kap. 10 als Danksagungsgebet zu betrachten. Die zweite Ansicht[5]) dagegen sieht in Kap. 9 Vorbereitungsgebete auf die Agape, nach deren Beendigung (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι = nach der Sättigung) bildet Kap. 10 Danksagungsgebet für das bei der Agape Genossene. Der Schluß von Kap. 10 ist Hinweis auf die jetzt folgende Feier der hl. Eucharistie. Die dritte Ansicht[6]) deckt sich teilweise mit der vorigen, geht aber weiter. Die Gebete

---

κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 6. Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ (θεῷ edd. plur.) Δαυίδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω. εἴ τις οὐκ ἔστιν, μετανοείτω μαρὰν ἀθά· ἀμήν. Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν.

[4]) Vertreten von: Funk, l. c., pag. 20 not.; Spitta, Urchristentum, S. 250 ff.; Hehn, J., Die Einsetzung des hl. Abendmahls, Würzburg 1900, S. 171; Scheiwiler, Al., Die Elemente der Euch., Mainz 1903, S. 8; Jacquier, La doctrine des 12 apôtres, Paris 1891, pag. 204 ff; Veil, H., Justinus des Philos. u. M. Rechtfertigung, Straßburg 1894, S. 101 f.; Schmitt, Val., Die Verheißung der Euch. bei den Vätern, Würzburg 1900, S. 51 ff.; Hoffmann, Das Abendm. im Urchristentum, Berlin 1903, S. 209 f.; Berning, W., Die Einsetzung der hl. Euch., Münster 1901, zitiert S. 117 hierfür noch: »Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris 1889, pag. 51, 59; Harnack, Chronol., S. 430; Watterich, Der Konsekr. Moment, S. 35; Rietschel, Liturgik, S. 249 ff.«

[5]) Vertreten von: Zahn, Forschungen zur Gesch. des NT. Kanons III. Erlangen 1884, S. 293 ff.; Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, S. 602; Wohlenberg, Die Lehre der 12 Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum, Erlangen 1888, S. 56 ff., 68 f.; Haupt, Abendmahlsworte, S. 26 f.; v. Renesse, Die Lehre der 12 Apostel, Gießen 1897, S. 19 ff., 55 ff.; Berning, a. a. O., S. 167, dem diese Literaturangaben entnommen sind.

[6]) P. Ladeuze, L'euchar. et les repas communs des fidèles dans la didachè, Rev. de l'Orient chrétien, Paris 1902, pag. 339—359; Sabatier, P., La Didachè ou l'enseignement des 12 apôtres, Paris 1885, pag. 99, 110; nach Berning, S. 167, Anm.

in Kap. 9—10 beziehen sich nicht auf die Eucharistie, sind vielmehr nur Vorbereitungs- und Danksagungsgebete auf das im Urchristentum (vgl. Act. 2, 46) gebräuchliche Gemeindemahl. Erst Kap. 14—15 ist die Eucharistie genannt. So Ladeuze. Andere leugnen den letzten Satz und meinen, hier sei »der erste Ring in der historischen Kette« der Entwicklung der Abendmahlslehre. Anfangs ein gewöhnliches gemeinsames Mahl der Urgemeinde, sei von Paulus, der nach Didache zu setzen sei, dies Mahl von Brot und Wein zu einer Verkündigung des Todes Jesu und zum Mittelpunkt des gesamten Kultus ausgestaltet.

Die letzte Ansicht ist unseres Erachtens schon durch Did. 9, 5 und 14, 1—2 widerlegt. Die erste Ansicht verdient als die allein berechtigte angesehen zu werden. Ihre positive Begründung liegt in folgenden Momenten:

1. Abgesehen von dem Gebrauche des Wortes εὐχαριστία (εὐχαριστεῖν), auf den allerdings besonderer Wert kaum zu legen sein dürfte, scheint doch durch 9, 5 die Beziehung auf die hl. Eucharistie gesichert. Daß Mt. 7, 6 auf die Agape bezogen worden sei, ist nicht erweisbar.

2. Die Beziehung von Kap. 9 auf die Eucharistie ist sodann zweifellos im Altertum bekannt; hierfür zwei Tatsachen:

a) Const. apost. VII, bekanntlich eine Überarbeitung der Didache, hat diese Beziehung in Kap. 26; als die Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts bereits geltende [7]) ist dieselbe so lange festzuhalten, als nicht zwingende Gründe dagegen sprechen. [8])

b) Im I. Gebete der 30 von Wobbermin [9]) im Athoskloster Lawra gefundenen Gebete heißt es im Abschnitt 4, Vers 8

[7]) Diese Zeit nimmt Funk für die Kompilation an. Vgl. Bardenhewer, Patrol.[2], Freiburg 1901, S. 308; Funk, Apostol. Constit., Rottenburg 1891.

[8]) »Zahn selbst gesteht, daß der Verfasser von Const. apost. VII die Gebete in Did. 10 als Schlußgebete beim Abendmahl angesehen habe.« So Spitta, Die Abendmahlsgebete aus der Lehre der 12 Apostel. Ztschr. f. prakt. Theol., Frankfurt 1886, S. 313—329.

[9]) Vgl. Drews, P., in Ztschr. f. K.-G., Gotha 1899, Bd. XX, S. 292 bis 328: »Wobbermins Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Ägyptens«,

nach Anführung der Einsetzungsworte: »Und wie dies Brot zerstreut war über den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so sammle auch deine hl. Kirche aus jeglichem Volke und jeglichem Lande und jeglicher Stadt und Dorf und Haus und schaffe eine lebendige katholische (ζῶσαν καθολικήν) Kirche.« Daß hier ein ungenaues Zitat aus Did. 9, 4 vorliegt, muß zugegeben werden. Jedenfalls ist hierdurch die Beziehung von Did. 9 auf die hl. Eucharistie als uralt erwiesen.

Allerdings werden in der unter dem Namen des Athanasius überlieferten Schrift de virginitate die Gebete der Did. 9, 3—4 für ein gewöhnliches Mahl verwandt.[10]) Allein dieser Umstand kann uns bei den sehr zweifelhaften Abfassungsverhältnissen der genannten Schrift[11]) nicht veranlassen, die Beziehung auf die Eucharistie aufzugeben.

Untersuchen wir denn weiter die Gründe[12]), die zu einem Verlassen dieser uralten Beziehung nötigen sollen:

1. μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι soll ein »sonderbarer, allzu kräftiger Ausdruck für den Empfang der hl. Eucharistie sein« (Zahn, Weizsäcker, Haupt, Berning). Allein abgesehen davon, daß Röm. 15, 24 ἐμπλησθῆναι ebenfalls von geistigem Genusse gebraucht ist, beweist die obige Stelle aus Const. apost. VII, 26, daß das Altertum den Ausdruck nicht »allzu kräftig« fand.[13])

---

zuerst veröffentlicht in T. U., Bd. II, H. 3 b, 1889. D. weist nach, daß diese Gebete älteren Ursprunges sind. Gebet I und XV tragen den Namen des Bischofs Serapion von Thmuis. D. meint, Serapion habe diese Gebete überarbeitet.

[10]) M. gr. 28, 266: Καὶ ὅταν καθεσθῇς ἐπὶ τῆς τραπέζης καὶ ἔρχῃ κλᾶσαι τὸν ἄρτον, σφραγίσασα αὐτὸν τρίτον τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ, οὕτως εὐχαριστοῦσα λέγε. εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀναστάσεώς σου. διὰ γὰρ Ἰησοῦ τοῦ Παιδός σου ἐγνώρισας ἡμῖν αὐτήν. κ. τ. λ.

[11]) Batiffol (Röm. Quart.-Schr. f. christl. Altert.-Kunde u. f. K.-Gesch., VII, 1893, S. 275—286) schließt S. 277 aus den Glaubensformeln der Schrift auf c. 370 als Entstehungszeit der Schrift, ob mit Recht, erscheint mit Rücksicht auf § 3 (θεὸς ὢν γέγονε ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς καὶ ἐγεννήθη ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας) doch fraglich.

[12]) Vgl. Berning, a. a. O., S. 167f.

[13]) »Auch Harnack (Gesch. d. altchristl. Lit., S. 430, Note 1) verteidigt die Beziehung des Wortes ‚ἐμπλησθῆναι' auf die Eucharistie. Es sei

2. Berning sagt sodann:

»Die Gebete, welche bei ποτήριον und κλάσμα Kap. 9 gesprochen werden, scheinen wenig geeignet zur Einleitung des hl. Abendmahls, sind vielmehr denen ähnlich, die bei den jüdischen Mahlzeiten gebraucht wurden.« Allein es wird hier doch wohl ohne Grund an Gebete aus der Urzeit der heutige Maßstab angelegt. Daß Jahrhunderte, die der Didache näher standen als moderne Beurteiler, sie für geeignet zur Einleitung des Abendmahls gehalten haben, wurde soeben gezeigt. Die Ähnlichkeit der Gebete mit den bei jüdischen Mahlzeiten gebräuchlichen kann ebensogut zeigen, daß die liturgischen Gebete bei der Eucharistie im Anschluß an jüdische Gebete entstanden sind.

3. Zahn führt noch den Umstand an (Forschung z. Gesch., S. 294), »daß nach aller liturgischen Tradition das Hosanna dem Sohne Davids der Austeilung des Sakramentes vorausgeht und sich nie als Bestandteil der Postkommunio findet«.[14]) Allein Berning muß zugeben (Anm.), »daß in den Const. apost. VII, 26 das Hosanna dem hl. Abendmahl nachfolgt«. Die Berufung auf »ein Mißverständnis des Kompilators« schafft die historische Tatsache nicht hinweg.

4. Berning fährt fort:

»Die Aufforderung εἴ τις ἅγιός ἐστιν κ. τ. λ. bezieht sich auf das Hinzutreten zum Empfang der hl. Eucharistie.«[15]) Diese Deutung ist allerdings bei unserer Auffassung unmöglich, aber auch nicht nötig. Eine andere, ebenfalls befriedigende Erklärung, in der auch das μετανοείτω seine Stelle hat, wird unten gegeben werden.

5. Ladeuze führt für seine These besonders ins Feld: Kap. 14 befasse sich die Didache mit der Eucharistie. Also könne davon nicht schon Kap. 9—10 die Rede sein.[16]) »Der

zwar ein realistischer, aber kein unehrerbietiger Ausdruck; er bezeichne eben die reichliche Nahrung der Seele, beziehe sich jedoch auch zugleich auf die irdische Sättigung in der Agape, deren Höhepunkt aber die eucharistische Feier gewesen sei.« Val. Schmitt, Verheißung, S. 52.

[14]) Berning, a. a. O., S. 169. [15]) Ebendaselbst.

[16]) A. a. O., S. 347.

Schluß ist nicht zwingend. Allerdings handelt die Did. Kap. 14 von der Eucharistie: aber es werden hier besondere Gesichtspunkte hervorgehoben, die Versammlung am Sonntag und die Teilnahme mit reiner Gesinnung. Die zu ihr gehörigen Gebete konnte der Autor wohl an einer andern Stelle mitteilen, wenn er einen Grund oder Anlaß dazu hatte, und ein solcher scheint wirklich vorzuliegen. Den fraglichen Gebeten geht unmittelbar das Vaterunser voran und dies scheint den Autor bestimmt zu haben, jene sofort anzureihen.« [17]) — Wenn Ladeuze dann ferner betont, die Forderungen zum Empfang der hl. Speise in Kap. 14 seien strenger (Taufe und Reinheit von Sünden), 9, 5 sei nur die Taufe gefordert, so scheint doch durch die Anwendung von Mt. 7, 6 auch für die hl. Speise in Kap. 9 Reinheit von Sünden erforderlich zu sein. Wahr ist allerdings, Kap. 9—10 wird die gesamte Gemeinde zur Teilnahme an dem Dankgebete aufgefordert. Kap. 15 erscheint die Eucharistie als Reservat der Minister des Altares. Aber wir sehen nicht ein, warum nicht auch die Gemeinde die Gebete in 9—10 in ihrer Beziehung auf die Eucharistie hätte mitbeten sollen, das an der anderen Stelle hervorgehobene priesterliche, beziehungsweise bischöfliche Ministerium behält dabei völlig sein Recht.

Diese Gegengründe der Vertreter der zweiten Ansicht können unseres Erachtens nicht berechtigen, die uralt traditionelle Auffassung der Kap. 9 und 10 zu verlassen, zumal da ἁγία ἄμπελος Δαυίδ nach derselben in neue Schwierigkeiten verwickelt, während der fragliche Ausdruck nach der traditionellen Auffassung sich leichter erklären läßt.

2. Kap. 14, 1 und 15, 1.

In Kap. 14 folgt abermals eine Stelle über die hl. Eucharistie: »Am Tage des Herrn aber kommet zusammen, brechet Brot und saget Dank, nachdem ihr eure Sünden bekannt habet, auf daß rein sei euer Opfer.« [18]) Der Schlußsatz von

[17]) So Funk, Theol. Quart.-Schr., 1904, S. 157.

[18]) Funk, l. c., pag. 32—33: Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ.

Kap. 14 wendet Mal. 1, 11 auf dies Opfer an. Dann heißt es Kap. 15, 1: »Deshalb erwählet euch Bischöfe und Diakonen, die würdig des Herrn sind, milde, nicht geizige, aufrichtige und erprobte Männer, denn für euch vollziehen sie auch den Dienst der Propheten und Lehrer.«[19])

§ 2. Dogmatischer Gehalt dieser Stellen.[20])

1. Bedingungen zum würdigen Empfang der hl. Eucharistie und zum Vollzug des Opfers.

Nach 9, 5 ist die Eucharistie ein Mahl und ein Trank. Um daran teilnehmen zu dürfen, ist die Taufe auf den Namen des Herrn unumgänglich notwendig. Denn die Eucharistie ist etwas Heiliges, von ihr gelten die Worte Christi Mt. 7, 6. »Diese Mahnung, das Heilige nicht den Hunden zu geben, erinnert an die Liturgie, in welcher dadurch vor unwürdigem Genuß des Leibes und Blutes Christi gewarnt wurde.«[21]) Doch auch die Taufe allein genügt noch nicht zum Genuß dieses »ἅγιον«. Nach 14, 1 ist auch die Reinheit von Schuld erforderlich. Dort wird nämlich der Rat erteilt, vor der Teilnahme am hl. Mahle, das nach 14, 1 zugleich Opfer, nach 14, 3 das von Malachias vorausgesagte Opfer ist, seine Sünden zu gestehen.[22]) Ein weiterer Beweis für die hohe Wertschätzung der

---

[19]) Funk, l. c., pag. 32—35: »Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους κα, διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους. ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.«

[20]) Vgl. u. a. z. folgenden: Schanz, Die Lehre von den hl. Sakr. Freib. 1893, S. 334; Derselbe, Der Konsekr.-Moment in der hl. Messe, Katholik 1896, II., S. 117; Renz, Opfercharakter der Euch., Paderborn 1892, S. 10; Derselbe, Gesch. des Meßopferbegr., Freising 1901, S. 144 bis 147.

[21]) Schanz, Sakr.-Lehre, S. 334.

[22]) Die Deutung A. Harnacks für das Wort »προεξομολογεῖσθαι« »als aktives Mitglied zur Kirche gehören« trägt moderne Verhältnisse in den Text und scheint schon durch das Objekt τὰ παραπτώματα ὑμῶν ausgeschlossen. Vgl. Funk, l. c., pag. 94. Die hier zum Empfange der Euch. geforderte Reinheit von Sünden weist auf 1 Kor. 11, 27—29 hin. Es ist wichtig, diese Berührung der Did. mit Paulus zu betonen, weil man gesagt hat, Matth.,

Eucharistie dürfte in den 15, 1 geforderten Eigenschaften der ἐπίσκοποι und διάκονοι erblickt werden, die Männer sein sollen »würdig des Herrn«.[23])

2. Geistige Speise, geistiger Trank, ewiges Leben.

Nach 10, 3 ist Gott der Schöpfer des Weltalls, der den Menschen Speise und Trank gewährt. Hierfür haben diese ihm den Tribut des Dankes zu zollen. Der Getaufte hingegen (ἡμῖν δέ) hat noch einen wichtigeren Grund, diesen Dank dem Allerhöchsten darzubringen, »ihm gab Gott in Gnaden geistige Speise und geistigen Trank und ewiges Leben«.[24]) Diese Gegenüberstellung von ἀνθρώποις und ἡμῖν läßt den Schluß zu, daß die Worte πνευματικὴν τροφὴν κ. τ. λ. mit Bezug auf die den Getauften eigentümliche Speise, d. h. die Eucharistie gesagt sind. Demnach ist dann die eucharistische Speise πνευματικὴ τροφή und bewirkt ζωὴν αἰώνιον. Der Ausdruck πν. τροφή kann ja wohl nicht im Sinne der durch den Glauben aufgenommenen christlichen Wahrheit aufgefaßt werden; denn abgesehen davon, daß hiervon schon 10, 2 die Rede war (ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου κ. τ. λ.) ist die eucharistische Speise nur ein bloßes Symbol für den Empfang der christlichen Wahrheit, so kann von ihr unmöglich Mt. 7, 6 gelten. Ist aber die Eucharistie selbst πνευματικὴ τροφή, so dürfte ζωὴν αἰώνιον als deren Wirkung gefaßt werden.

Mark. u. Did. stellen die urchristl. Tradition über das Abendmahl ungetrübt dar, durch Paulus sollen falsche Gedanken dieser Tradition beigemischt sein. (Mensinga, Zur Gesch. des Abendm., Zeitschr. f. wissensch. Theol., Leipzig 1893, II., S. 267f.)

[23]) Der Rückschluß auf die Eucharistie ist erlaubt, weil das begründende οὖν im Anfange von Kap. 15 auf die θυσία in Kap. 14 hinweist. Vgl. die Note zu XV in Funk, l. c., pag. 33.

[24]) Der Ursprung dieser Worte aus dem vierten Ev. ist wohl unzweifelhaft. Vgl. Wohlenberg, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum, Erlangen 1888, S. 57: »Wenn in der Did. für die ζωὴ αἰώνιος, für die ἀθανασία gedankt wird, so wird jeder des Herrenwortes gedenken (Joh. 6, 27): ἐργάζεσθε . . . τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, und der viermal mit Nachdruck von Christo ausgesprochenen Verheißung ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.« Vgl. Schmitt, Verheißung, S. 53; Belser, Einleitung, S. 280.

3. Der hl. Weinstock Davids.

Diese Eucharistie besteht aus dem eucharistischen Inhalte des Kelches und dem eucharistischen Brote.[25]) Der Inhalt des Kelches wird 9, 2 genannt ἡ ἁγία ἄμπελος Δαυὶδ τοῦ παιδός σου. Die rechte Auffassung dieser Bezeichnung[26]) ist für die Deutung der Eucharistie in der Didache geradezu ausschlaggebend.

G. Bickell[27]) hat überzeugend nachgewiesen, woher das Gebet in 9, 2 stammt. Nach der Mischna wurde vor dem Trinken des Hallelbechers gebetet: »Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der Welt, der Du die Frucht des Weinstockes geschaffen hast, in Ewigkeit, Amen.« Man vergleiche hiermit 9, 2 und der Ursprung dieses Gebetes kann kaum zweifelhaft sein. — Lehrt die Vergleichung beider Stellen den Ursprung des Gebetes in Didache, so ist doch der Unterschied beider Stellen bedeutsam. In der Mischna heißt es: »Der Du die Frucht des Weinstockes geschaffen hast«; in der Didache aber wird gedankt »für den heiligen Weinstock Davids. Deines Knechtes«. Der Verfasser der Didache sieht also im eucharistischen Becher mehr als im Hallelbecher. — Zur näheren Würdigung dieses Ausdruckes ist zunächst zu betonen, daß Christus als der Messias unumstritten der Sohn Davids an zahlreichen Stellen der hl. Schrift genannt wird. In der Apokalypse wird Christus, »der Löwe aus dem Stamme Juda«, ἡ ῥίζα Davids (5, 5) genannt, d. h. der Sprößling aus Davids

[25]) Die auffallende Reihenfolge in 9, 2f., erst ποτήριον dann κλάσμα, ist mit Schanz, Sakr.-Lehre, S. 328, Anm., durch den Anschluß der Did. an 1 Kor. 10, 16 zu erklären. Vgl. Funk, l. c., pag. 21, not; Berning, a. a. O., S. 164. Da übrigens 9, 5 die gewöhnliche Ordnung steht, so sind sicher nicht berechtigt die Worte Spittas (Urchristl. Traditionen, S. 247): »Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß jene uns ungewohnte Reihenfolge, welche sich sehr bald schon aus der Liturgie vollständig verliert (!), die ältere ist.« Spitta zieht hieraus die merkwürdige Konsequenz, a. a. O., S. 251: »Die älteste Form der A.-Feier scheint eben keine Wiederholung des geschichtlichen Herganges bei Jesu letztem Mahle gewesen zu sein, sondern eine Feier nach Art der jüdischen Genossenschaftsmahle, wo gelegentlich des Segens über Kelch und Brot der Worte Jesu gedacht wurde.«

[26]) Vgl. Wohlenberg, a. a. O., S. 61ff.

[27]) Näheres siehe Bickell, Über Didache in Z. f. k. Th., 8 (1884), sowie Kraus, Realenzyklopäd., Artikel »Liturgie«, Bd. II, S. 309f.

Stamm . . . ., und der erhöhte Heiland nennt sich Apok. 22, 16 selbst ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ . . . . Christus ist nun nicht ein beliebiger Sprößling aus Davids Wurzel, sondern das Reis schlechthin (ἡ ῥίζα) oder der heilige Weinstock, wie denn Act. 4. 27 Jesus als ὁ ἅγιος παῖς Gottes vor David ausgezeichnet wird, der bloß παῖς θεοῦ genannt wird (ib. 4, 25).[28]) Zudem nennt der Herr sich selbst Jo. 15, 1. 5 ἡ ἄμπελος. Hieraus würde sich die Gleichung ergeben: ἡ ἁγία ἄμπελος = Christus.[29]) — Allein diese Worte werden über den eucharistischen Kelch gesprochen, bei dessen Einsetzung der Herr γένημα τῆς ἀμπέλου (Mt. 26. 29) erwähnt hatte. Darum dürfte die Erklärung vielleicht noch einen Schritt weiter gehen. Da der Wein in der hl. Schrift das Blut der Traube (des Weinstockes) genannt wird (Gen. 49, 11), da Christus selbst der Weinstock heißt (Jo. 15. 1), so ist das Blut dieses Weinstockes das wahre Blut Christi selbst. Daß wirklich in vornicänischer Zeit Christi Blut Blut des davidischen Weinstockes genannt wird, ist unbestreitbar. Klemens Alex. vergleicht nicht nur Paedag. I, 5, 15[30]) den Wein, den die Rebe hervorbringt, mit dem vergossenen Blute Jesu, sondern bezeichnet auch Quis div. salv. 29[31]) als den Wein, den Christus ausgoß über unsere verwundeten Seelen, das Blut des davidischen Weinstockes. Sein Schüler

[28]) Vgl. Wohlenberg, a. a. O., S. 62f.

[29]) Spitta hat (Zur Gesch. und Literat. des Urchristentums, S. 280f.) folgende Auffassung: »Der Weinstock Davids ist der Messias, der in der Zeit der Vollendung als der verheißene Sproß aus Davids Geschlechte mit s. Gaben s. Volk beglücken wird. Von diesem in den prophetischen Schriften genannten Weinstock D's. heißt es dann ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. Jesus also hat den Gläubigen offenbart, daß er selber dieser Weinstock sei. Nicht als Spender eines die Sünden sühnenden Opferblutes ist Jesus als Weinstock bezeichnet, sondern als der, welcher den Freudenwein des ewigen Lebens gibt.«

[30]) Paedag., I, 5, 15: καὶ τὸν πῶλον, φησὶ προσέδησεν ἀμπέλῳ, ἁπλοῦν τοῦτον καὶ νήπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας, ὃν ἄμπελον ἀλληγορεῖ. φέρει γὰρ οἶνον ἡ ἄμπελος ὡς αἷμα ὁ λόγος. Eine ähnliche Erklärung von Gen. 49, 11 gibt auch Justin (vgl. Apol. I, 32).

[31]) Quis div. salv. (M. gr. 9, 633): οὗτος (Χριστός) ὁ τὸν οἶνον τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαυὶδ ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς.

Origenes hat hom. 6 in I. Jud. dieselbe Allegorie.[32]) Wenn auch die Abhängigkeit der beiden Alexandriner von Did. 9, 2 neuestens von P. Savi gegen Funk geleugnet wurde[33]), so bleibt bestehen, daß in vornicänischer Zeit das Blut Christi Blut des davidischen Weinstockes genannt wurde. Wie sehr die alte Kirche an der Allegorie Christus als Weinstock festhielt, zeigt besonders auch die oftmalige Verwendung in der altchristlichen Ornamentik. »Auf antiken Lampen bilden Weintrauben einen Kranz um das Bild des guten Hirten oder um das Monogramm Christi.« Der nachnicänischen Zeit ist sogar die Weinrebe Symbol der hl. Eucharistie.[34])

Behm[35]) schlägt eine andere Deutung von ἄμπελος Δαυίδ vor. Justin legt Dial. c. Tryph. 110 Mich. 4 aus[36]) und sieht in ἄμπελος ein Bild der Gemeinde.[37]) Diese Erklärung Justins heranziehend sieht Behm in der ἄμπελος der Did. 9, 2 ein Sinnbild der messianischen Reichsgründung. — Allerdings soll nicht geleugnet werden, daß »die häufigen alttestamentlichen Vergleiche der Begründung Israels als des Gottesvolkes mit der Pflanzung eines Weinstockes« vorliegen. Allein wenn man bedenkt, daß diese Worte über den Inhalt des eucharistischen Kelches gesprochen werden, Worte, die sich als christliche Umbildung der altjüdischen Weineulogie zum Hallelbecher darstellen, so verdient unseres Erachtens obige Deutung entschieden den Vorzug. Dazu kommt noch etwas anderes. — Der Hauptgrund, warum Behm die Deutung der ἄμπελος auf Christus

---

[32]) Hom. 6 in I Jud.: antequam verae vitis, quae ascendit de radice David, sanguine inebriemur.

[33]) Vgl. Ehrhard, a. a. O., S. 57.

[34]) Vgl. Künstle, Weinrebe und Weinstock (Kraus, Realenzykl. II, 984): »Ein Amethyst aus Turin zeigt uns die Weinrebe zwischen zwei Ähren. Auf dem Basrelief eines Altares einer Kirche zu Rimini ist eine Vase abgebildet, darüber ein Kreuz und zwei Weinreben.«

[35]) Behm, Bemerkungen zu Did. 9, 2. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. Leben, VII (1886), S. 575—578.

[36]) M. gr. 6, 729.

[37]) So nach Wohlenberg, a. a. O., S. 61, auch Schaff, S. 91, u. Harnack, Komm. 29.

aufgibt, sind ihm die »Schwierigkeiten, welche überhaupt durch die Deutung des Weinstockes auf Christus entstehen«. »Als das, was Jesus kundgetan hat, kann doch nicht gut er selbst gemeint sein.« Harnack sagt ebenso: »Ist der Gedanke erträglich, daß Jesus sich selbst geoffenbart hat?«[38]) Allein es heißt im Texte »ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ κ. τ. λ., welchen (den hl. Weinstock) Du uns kundgetan hast durch Jesum Deinen Sohn«. Dieser »Du« ist Gott Vater, der im Hauptsatze mit πάτερ ἡμῶν angeredet ist. Wie Gott Vater uns die gesamte christliche Offenbarung durch seinen Sohn gab, so gab er uns auch die hl. Eucharistie, das Blut seines gottmenschlichen Sohnes eben durch seinen Sohn. Warum dieser Gedanke unerträglich sein soll, ist nicht ersichtlich. — Daß unsere Auffassung »des hl. Weinstockes Davids« als Blut Christi vor der Deutung Behms den Vorzug verdient, wird zur Gewißheit erhoben durch die Auffassung von Const. Apost. VII, 25. Stammt diese Überarbeitung unserer Gebete auch erst aus nachnicänischer Zeit, so gibt sie uns doch klaren Aufschluß über die damalige Auffassung »des hl. Weinstockes Davids«. Es heißt dort: »Überdies sagen wir Dir, Vater unser, Dank für das kostbare Blut Jesu Christi, welches für uns vergossen wurde.«[39]) — Als Resultat der Untersuchung über den hl. Weinstock Davids dürfte sich daher mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ergeben: Die Didache erblickt im Inhalte des eucharistischen Kelches das wahre Blut des Herrn.[40]) Zu diesem Resultate passen auch am besten die obigen Bezeichnungen ἅγιον und die Bedingungen des Empfanges, Taufcharakter und Reinheit von Sünden.

---

[38]) Zitiert bei Renz, Opferchar., S. 16, Anm.

[39]) Bunsen, II. Constit., pag. 349: ἔτι εὐχαριστοῦμεν, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν.

[40]) Auch Hehn sagt a. a. O., S. 174: »Die Bezeichnung Weinstock ist veranlaßt durch den eucharistischen Wein, auf dessen Genuß sich das Dankgebet bezieht. In dem Kelche aber sah die Gemeinde zweifellos das Blut Christi.« Ähnlich neuestens Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, Berlin 1903, S. 220; Scheiwiler, a. a. O., S. 11: »So ergibt sich als Inhalt des Kelches das Blut Jesu Christi«.

4. Das Gebrochene.

In 9, 3 trägt das eucharistische Brot den Namen κλάσμα. Dies Wort, das »im Neuen Testamente nur in der Geschichte der wunderbaren Speisung vorkommt« (Mt. 14, 20; Mc. 6, 43; Lc. 9, 17; Jo. 6, 12 f.[41]), das sich sonst in der patristischen »Literatur der beiden ersten Jahrhunderte als Bezeichnung des hl. Brotes« nicht findet, erhält wie das ihm verwandte κλάσατε ἄρτον in Did. 14 seine Erklärung wohl am besten durch 1. Kor. 10, 16: ἄρτος, ὃν κλῶμεν.[42]) Das κλῶμεν hat hier einen aus dem εὐλογοῦμεν im parallelen Gliede zu folgernden Sinn. Wie diesem die Bedeutung des liturgischen Segnens, so ist jenem der Sinn des liturgischen Brechens unterzulegen. Durch den mit κλῶμεν in engster Berührung stehenden Ausdruck κλάσμα soll also »das gebrochene Brot« bezeichnet werden, von dem Paulus sagt: οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; κλάσμα dürfte daher nur ein anderer Ausdruck für das eucharistische Brot sein.[43]) — Welche Anschauung hat denn nun die Didache von diesem κλάσμα? Wir sind berechtigt, aus obiger Auffassung der ἄμπελος Δαυίδ schon a priori analog zu schließen: Hält die Didache — wie es wahrscheinlich ist, — den Inhalt des eucharistischen Kelches für das wahre Blut Christi, so muß sie analog das κλάσμα für den wahren Leib des Herrn ansehen. Dieser Schluß scheint schon durch die Entstehung des Wortes κλάσμα aus 1. Kor. 10, 16 berechtigt. Wenn der hl. Paulus dort das τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν für κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ hält, so muß auch in dem aus κλῶμεν entstandenen Ausdruck κλάσμα dieselbe Lehre

[41]) Wohlenberg, a. a. O., S. 58.

[42]) Über die Beziehung der Did. zu den paulinischen Briefen siehe Ehrhard, a. a. O., S. 60; Belser, a. a. O., S. 562 u. besonders Wohlenberg, a. a. O., S. 87—90.

[43]) Daß bereits in apostolischer Zeit die Feier des hl. Abendmahles durch »Brotbrechen« bezeichnet wurde, beweisen Apg. 2, 42: (τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου); 2, 46: κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον; 20, 7: συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον. Vgl. auch Ign. ad Ephes. 20, 2 (siehe unten). Wilpert (Fractio panis, Freib. 1895, S. 15): »Das Brotbrechen (fractio panis, ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου) war also bis in das 2. Jahrhundert hinein der term. techn. für das eucharistische Opfer.«

liegen. Dieser Schluß erweist sich doppelt berechtigt, wenn wir abermals die Überarbeitung von Did. 9, 3 in Constit. Apost. VII. 25 einsehen: Die Fortsetzung der oben zitierten Stelle heißt: »Wir sagen Dir Dank .... für den kostbaren Leib, wovon wir auch diese Geheimnisse nachbildend begehen.«[44])

5. Zusammenfassung.

Nach der Didache ist demnach die hl. Eucharistie Mahl und Opfer zugleich. An ihr darf nur der Getaufte, der rein von Sünde ist, teilnehmen; sie erfordert Bischöfe und Diakonen, die würdig des Herrn sind. Denn sie ist etwas Heiliges, das man nicht verunehren darf. Sie ist uns geistige Speise, geistiger Trank zum ewigen Leben. Schon dieser unanfechtbare Inhalt der Didache berechtigt unseres Erachtens zu dem Schlusse: Die Didache sah in der Eucharistie mehr als ein Symbol. Daher sagt Schanz[45]): »Die Lehre der Apostel kann nur dann für die symbolische Deutung beansprucht werden, wenn man auch bei Paulus und Johannes eine solche annimmt, also eine andere nicht gelten läßt.«

Und Hehn[46]) fügt hinzu: »Sie setzt unzweifelhaft den Glauben an die reale Gegenwart voraus und betrachtet die Feier durchaus nicht als eine bloß symbolische Handlung oder als einfaches Gedächtnismahl.«

§ 3. Gegnerische Urteile.

1. Unter der Voraussetzung, daß Kap. 9 sich auf die Agape bezieht, ist es berechtigt, den Schluß von Kap. 10 von der Eucharistie zu verstehen und daraus Konsequenzen zu ziehen.

Seeberg[47]) sagt von der Didache: »Als Mittel, durch welches das Heil dem Einzelnen zugeführt wird, können genannt werden die Taufe (7), die Eucharistie (9. 10), welche

[44]) »ἔτι εὐχαριστοῦμεν, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ . . , τοῦ τιμίου σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν.«

[45]) A. a. O., S. 333. [46]) A. a. O., S. 172. [47]) Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. I, Erlangen 1895, S. 37.

geistliche Speise und geistlicher Trank ist und im Bewußtsein der persönlichen Gegenwart des Herrn empfangen wird.« Ähnlich Berning[48]): »Die Aufforderung εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω κ. τ. λ. bezieht sich auf das Hinzutreten zum Empfange der hl. Eucharistie. Nur derjenige, der würdig und reinen Herzens ist, darf das hl. Abendmahl empfangen.« Weshalb nur der Würdige sich nahen darf, begründet die Didache selbst mit dem folgenden μαραναθά. Dieses Wort, das sich auch 1. Kor. 16, 22 findet, wird am besten gedeutet: »unser Herr kommt« oder »unser Herr komme«; es »bezieht sich auf das Kommen und die Gegenwart des Herrn im Sakrament«.

Allein mit der Zurückweisung der Hypothese, die Kap. 10 im ersten Teile als Danksagungsgebet nach der Agape, im zweiten Teile als Vorbereitungsgebet auf die hl. Kommunion faßt, ist auch die Berechtigung der Deduktionen Seebergs und Bernings zurückgewiesen.

Der Schluß von Kap. 10 bezieht sich nach der oben vertretenen Ansicht nicht auf die Eucharistie, sondern auf das Kommen des Herrn am Ende der Tage. »Diese urchristliche Postkommunion schließt mit dem Ausdrucke innigsten Verlangens nach der baldigen Wiederkunft Christi (ἐρχέσθω ist nach 1. Thess. 4, 16, μαραναθά nach Apok. 22. 20 zu erklären), woraus vielleicht die Worte, wer heilig ist, komme, später in die Form Sancta Sanctis vor die Kommunion versetzt worden sind, indem man sie auf diese statt auf die Wiederkunft des Herrn bezog.«[49]) In ἐρχέσθω ist weniger »eine Einladung an die Katechumenen und Heiden« zu erblicken, »in die Kirche einzutreten, da Christi Ankunft nahe bevorstehe«[50]), sondern eine Aufforderung, der Parusie des Herrn freudig entgegenzugehen; wer heilig ist, darf getrost zum kommenden Richter treten, wer es nicht ist, soll jetzt Buße tun.[51]) — Ist die eschatologische Auffassung des Schlusses von Kap. 10 wohl die am meisten berechtigte, so sind wir —

[48]) A. a. O., S. 169f. [49]) Bickell, a. a. O., S. 313.

[50]) Berning, a. a. O., S. 171, Note 2.

[51]) So auch Hoffmann, a. a. O., S. 223. Danach dürfte der Einwand Wohlenbergs a. a. O., S. 77, nicht mehr zutreffen.

so wünschenswert dies auch zur Begründung der obigen Auffassung der eucharistischen Stellen der Didache sein mag — nicht berechtigt, aus ihnen mit Seeberg und Berning die angegebene Folgerung zu ziehen.

2. Ein Urteil, völlig verschieden von der bis jetzt angegebenen Auffassung, fällt Loofs[52]): »Allein, wie die eucharistische Speise .... gewürdigt wurde, erfahren wir nicht. Sie gilt als geistliche Speise zum ewigen Leben (10, 3), das allein sehen wir. Vom Leib und Blut Christi ist nichts gesagt; die eucharistischen Gebete sind weniger wegen der noch unerklärten ἁγία ἄμπελος Δαυίδ, als wegen ihres Schweigens vom Tode Christi und der Einsetzung des Abendmahles so rätselhaft, daß die Vermutung von Zahn (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 1884, III, S. 293ff.) und Haupt (Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte. Hallisches Preisverteilungsprogramm, 1894, S. 27), die Gebete seien die Schlußgebete der Agape, von dem an sie anschließenden Abendmahl sei in ihnen gar nicht geredet, ernstlicher Erwähnung wert sind.«[53]) Wir erwidern auf diese Einwendungen, die zum größten Teil schon durch obige Ausführungen ihre Widerlegung fanden, im einzelnen folgendes:

a) Wenn auch der Ausdruck »Leib und Blut Christi« sich nicht ausdrücklich findet, so spricht die obige Ableitung der ἁγία ἄμπελος Δαυίδ und des κλάσμα indirekt dasselbe aus. Wenn ferner gesagt wird, das »Heilige nicht den Hunden vorzuwerfen«, wenn nur der Getaufte, der rein von Sünde ist, die Eucharistie genießen soll, so darf man doch nicht sagen, »daß wir nicht erfahren, wie die eucharistische Speise gewürdigt wird«.

---

[52]) Loofs, Artikel Abendmahl II in Realenzykl. f. pr. Theol. u. K. I³, S. 38.

[53]) Schon de Rossi hatte übrigens dies Schweigen hervorgehoben (Bullettino di archeologia cristiana, 1886, Serie IV, pag. 20) »e le preci prescritte per l'azione di grazie sul calice e nella frazione (del pane) niuna allusione fanno all' ultima cena ed alla passione di Cristo, niuna alla parole relative al mistero del corpo e del sangue del Redentore.

b) Was sodann das »Schweigen vom Tode Christi und der Einsetzung des Abendmahles« anlangt, so liegt schon in dem Ausdrucke ἁγία ἄμπελος Δαυίδ nach unserer Auffassung eine dunkle Andeutung des für uns vergossenen Blutes Christi; sodann setzt doch sicherlich der Ausdruck in 14, 1 ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ, wobei θυσία nicht vom Gesinnungsopfer, sondern vom äußeren liturgischen Opfer[54]) gedeutet werden muß, die Kenntnis des Opfertodes des Herrn voraus. Die Einsetzung des Abendmahles brauchte zudem nicht erwähnt zu werden, denn, wie Spitta bemerkt, »bietet die Didache in Kap. 9 und 10 keine Instruktion über den Abendmahlsritus«, in der allerdings eine Erwähnung der Einsetzung nicht hätte fehlen dürfen. Die Didache führt nach unserer Auffassung nichts anderes an als liturgische Gebete vor und nach Austeilung der hl. Eucharistie.

3. Andere haben aus dem Schweigen der zitierten Gebete von den Einsetzungsworten der Eucharistie eine noch weitergehende Folgerung gezogen. Die Eucharistie soll zur Zeit der Didache nur ein religiöses Dank- und Freudenmahl, eine Agape mit Segnung des Kelches und Brotes gewesen sein. Später habe sich hieraus das eucharistische Geheimnis der christlichen Liturgie entwickelt.[55]) Es braucht wohl kaum betont zu werden, daß diese Ansicht die ältesten Urkunden des Christentums gegen sich hat. Der biblische Bericht der Einsetzung, die Verheißungsworte, die Lehre des hl. Paulus im

[54]) Mt. 5, 24. Wohlenberg, a. a. O., S. 34.

[55]) de Rossi berichtet a. a. O.: »da cio molti deducono e francamente ripetono, che l'eucaristia in origine ed al tempo della redazione della Διδαχή fu la semplice benedizione del calice e del pane dei conviti religiosi e solenni degli Ebrei; piu tardi trasformata nel mistero eucaristico della liturgia cristiana.« Vgl. z. B. Mensinga, Zur Geschichte des Abendmahles (Z. f. w. Th., 1893, II., S. 267—274), und besonders F. Spitta, Zur Gesch. u. Lit. des Urchristentums, I, Die urchristl. Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles (bes. S. 249—266). Selbst bei Justin glaubt man noch Spuren dieser »ursprünglichen und ältesten Form des Abendmahles« zu finden (vgl. Veil, Justinus, Straßburg 1894, S. 105f.). Am weitesten geht neuestens Axel Andersen, Das Abendm. in d. ersten zwei Jahrh. (Z. f. n. W., 1902, S. 136.)

1. Kor.-Briefe, dazu die Briefe des hl. Ignatius, die Worte des hl. Justinus verurteilen diese These in gleicher Weise.

Gewiß ist die Tatsache anzuerkennen, daß die Didache nicht mit klaren Worten sagt, was der Inhalt der eucharistischen Speise ist. Daraus möchten wir eine andere, unseres Erachtens berechtigtere Folgerung ziehen. Wir erblicken darin einen Hinweis, daß zur Zeit der Didache bereits die sogenannte Arkandisziplin befolgt wurde. »Gebet das Heilige nicht den Hunden.« Dies Herrenwort wendete man schon damals an auf die hl. Eucharistie. Daher das Schweigen von den Einsetzungsworten, daher die geheimnisvollen Andeutungen, die den Heiden verhüllten, was der gläubige Christ noch heute als das größte Geheimnis seines Glaubens freudig bekennt.

Zweites Kapitel.

Der hl. Ignatius von Antiochien.

§ 4. Die Eucharistie bei Ignatius im allgemeinen.

1. Vier verschiedene Ansichten stehen sich in der eucharistischen Frage bei Ignatius gegenüber. Die eine Ansicht findet beim hl. Bischof von Antiochien die Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi im hl. Abendmahle[1]); die zweite hält ihn für einen Vertreter der symbolischen Auffassung der Eucharistie[2]), eine dritte Meinung glaubt aus den sieben Briefen des Ignatius überhaupt keine »sichere Erkenntnis« in unserer

[1]) Vgl. von protestantischen Autoren: Kahnis, Die Lehre vom Abendm., Leipzig 1851, S. 176ff.; Rückert, Das Abendm., Leipzig 1856, S. 393; Zahn, Ign. v. Ant., Gotha 1873, S. 338ff., und vielleicht noch Stahl, Patristische Untersuchungen, Leipzig 1901 (II. Ign. v. Ant.: 1. Die euchar. Frage im Briefe an die Eph.; 2. Die Euchar.-Frage auf Grund der anderen Briefe, S. 134—189; — der bei Ign. Fleisch u. Blut Christi im Abendmahl »real-mystisch« faßt (S. 177f.). Sodann die katholischen Autoren: Döllinger, Die Euch. in den ersten drei Jahrh., Mainz 1826, S. 25f.; Möhler, Patrol., S. 145; Schwane, Dogmengesch., 1862, I., 632; Dreher, Die Zeugnisse des Ign., Just. u. Iren. über die hl. Euch. als Sakr., Sigmaringen 1871; Nirschl, Patrol. 1881, I., S. 114f.; Schanz, a. a. O., S. 335; Derselbe, im Kathol. 1896, II., S. 118; Val. Schmitt, a. a. O., S. 56; Renz, Opfercharakter, S. 35—44; Derselbe, Geschichte des Meßopferbegr., S. 149; Belser, Geschichte des Leidens . . ., S. 198; Scheiwiler, a. a. O., S. 17—26.

[2]) Steitz, Abhandlungen über die Abendmahlslehre der griech. Kirche. Jahrb. f. d. Theol. 1864—68. Für die vornic. Zeit, Bd. IX u. X; Höfling, Lehre v. Opfer; Dorner, Die Geschichte der Person Christi, I, 159; E. v. d. Goltz, Ign. v. Ant. als Christ u. Theol. T. U. 12, 3 (1894); Harnack, A. Lehrbuch der Dogmengesch.; Freib. u. Leipz. 1894. I³, S. 203; Hoffmann, Das Abendm. im Urchristent., Berlin 1903, S. 163—184.

Frage schöpfen zu können[3]), ja, man behauptet neuerdings sogar, daß dem Ignatius das Abendmahl völlig unbekannt gewesen sei.[4])

2. Axel Andersen, der Vertreter der vierten Ansicht, begründet seine auffallende Meinung durch die Behauptung, »in der Theologie des Ignatius gebe es keinen Platz für das Abendmahl«. Da auch Steitz und v. d. Goltz[5]) die Gesamtanschauung des hl. Bischofs benutzt haben, seine kurzen gelegentlichen Aussprüche über die hl. Eucharistie im anderen als dem traditionellen Sinne zu interpretieren, so haben wir kurz den Grundgedanken des hl. Ignatius herauszustellen.

Auch der flüchtigsten Durchsicht der sieben Briefe kann der Grundgedanke des Ignatius nicht entgehen: Die Einigung mit Gott und Christus (ἕνωσις θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ[6]). Gott selbst ist Vorbild dieser Einheit (Trall. 11, 2), die man lieben soll (Phil. 7, 2), für die Polykarp sorgen soll (Polyc. 1, 2); diese ἕνωσις ist nach Magn. 13, 2 eine σαρκική und πνευματική.[7]) Die fleischliche ist die Gemeinschaft in der christlichen Gemeinde, an deren Spitze der Bischof steht. Daher die stets erneute Mahnung, dem Bischof gehorsam zu sein[8]), ja, ihn zu achten wie Christum selbst.[9]) Diese Einheit geht verloren durch die Sektierer, vor denen deshalb oft gewarnt wird[10]); sie sind Schmarotzerpflanzen, die todbringende Frucht erzeugen.[11]) Die geistige Einigung, näherhin die Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott[12]) und Erneuerung des ewigen Lebens in Christus[13]), war das Ziel der Menschwer-

[3]) Loofs in Realenzykl. I.[3], S. 39.

[4]) Axel Andersen, a. a. O., S. 206ff.

[5]) A. a. O., S. 71—74.

[6]) Vgl. Mag. 1; 13, 2; Trall. 11, 2; Phil. 4; 7, 2; 8, 1; Polyk. 1, 2.

[7]) Vgl. Eph. 10, 3: μένητε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς.

[8]) Vgl. Smyr. 8; Eph. 2, 3; Magn. 3, 13; Trall. 2.

[9]) Vgl. Eph. 6; Trall. 3.

[10]) Vgl. Magn. 8, 10; Trall. 6, 11; Phil. 2, 3, 6, 8; Smyrn. 4, 5, 6, 7.

[11]) Trall. 11: φεύγετε οὖν τὰς κακὰς παραφυάδας τὰς γεννώσας καρπὸν θανατηφόρον.

[12]) Vgl. Trall. 11, 2; Magn. 10, 3; Phil. 9, 1.

[13]) Vgl. Eph. 19, 3: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς.

dung Christi und ist daher das große Heilsgut, das der Herr uns verdient hat. Es wird erworben durch Glauben und Lieben.[14]) Mit Christus vereint zu werden ist das ersehnte Ziel des todesmutigen Glaubenshelden.[15]) — Warum bei diesem Grundgedanken das Sakrament, in dem Leib und Blut Christi genossen und dadurch die gläubige Seele mit Christus[16]) vereint wird, keinen Platz mehr haben soll, ist nicht einzusehen. »Er kann«, sagt selbst Loofs[17]), »das τοῦτό ἐστιν der Einsetzungsworte sich in analoger Weise zurechtgelegt haben, . . . er kann ohne weiteres Nachdenken (?) über dies τοῦτό ἐστίν von der Eucharistie eine ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ mit Christus — analog der ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ unter den Gläubigen — erwartet haben.« Doch lassen wir den hl. Bischof selbst sprechen.

§ 5. Die eucharistischen Stellen im einzelnen.

1. Smyrn. 7, 1.

Die wichtigste Äußerung des hl. Ignatius über das hl. Abendmahl ist im Briefe an die Smyrnäer enthalten. Dort gibt 6, 2 der Heilige Grundsätze an zur richtigen Würdigung der Doketen: »Betrachtet aber jene, die eine andere Lehre über die Gnade Jesu Christi, die uns gekommen ist, vortragen, wie sie dem göttlichen Willen entgegen sind.« Ihr Leben sei der beste Prüfstein: »Sie kümmern sich nicht um die Liebe, nicht um eine Witwe, nicht um eine Waise, nicht um Trauernde oder Gefangene, nicht um Hungernde oder Dürstende.« Dann fährt er Kap. 7 fort:

[14]) Vgl. Eph. 14, 1: πίστις καὶ ἀγάπη, ἥτις ἐστίν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος.

[15]) Rom. 5, 3: ἵνα Ἰησοῦ Χρ. ἐπιτύχω. Rom. 6, 1: ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα. ἐκεῖκον θέλω, τὸν δι ἡμᾶς ἀναστάντα.

[16]) v. d. Goltz, a. a. O., S. 11: »Ein Zug aber geht unverkennbar durch alle 7 Briefe. Die zentrale Stellung, welche Jesus Christus im Denken und Empfinden des Bischofs einnimmt . . . Diese zentrale Bedeutung der geschichtlichen Person des Herrn und des Verhältnisses zu ihm teilen die ignatian. Briefe mit den kanonischen, und gibt ihnen ihren christlichen Wert, der über den theologischen hinausgeht. Von diesem Standpunkt aus sind alle Aussagen des Ign. zu betrachten, denn auch ihm scheint sich von hier aus die Erkenntnis erschlossen zu haben.«

[17]) Loofs, a. a. O., S. 39.

»Sie halten sich fern von Eucharistie und Gebet, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi ist, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat. Nun, wenn sie der Gabe Gottes widersprechen, verfallen sie mit ihren Grübeleien dem Tode. Es wäre ihnen aber zuträglicher, die Agape zu feiern, damit sie auch auferständen. Von solchen soll man sich nun fern halten.«[18])

Wenn überhaupt die Sprache noch Ausdruck des Gedankens ist, wenn es feststehender hermeneutischer Grundsatz bleiben muß, eine Stelle so lange wörtlich zu erklären, als nicht die wörtliche Erklärung sich als unmöglich erweist, so ergibt sich aus diesen Worten des hl. Bischofs, die auch durch Theodoret dial. III (M. gr. 83, 283) bezeugt sind, folgendes:

1. Die Irrlehrer, gemeint sind die Doketen, bleiben fern von Eucharistie und Gebet.

Unter dem Worte »εὐχαριστία«, das wir bereits oben Did. 9, 1 und 9, 5 fanden, haben wir das Abendmahl zu verstehen. Ebrard[19]) deutet das Wort zwar vom Akte der Abendmahlsfeier. Dagegen spricht besonders Justin: »ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία.« — »Καὶ προσευχῆς.«[20]) Sie bleiben fern vom »Gebete«. Wie diese προσευχή zu deuten, dafür gibt Theodoret l. c. einen Anhaltspunkt, indem er statt dessen προσφορά einsetzt. Wir haben daher darunter wohl weder irgend ein beliebiges Gebet, noch die Einsetzungsworte speziell, sondern das bei der Feier des Abendmahls verrichtete öffentliche

---

[18]) Funk, ed. 2, pag. 280, sq.: εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. πρέπον οὖν ἐστὶν ἀπέχεσθαι τῶν τοιούτων.

[19]) Ebrard, Das Dogma vom hl. Abendm. u. s. Geschichte. Frankf. I, S. 254.

[20]) »καὶ προσευχῆς als Erklärung der εὐχ. in dem Sinne zu nehmen, als wenn dadurch gesagt sei: die Euch. sei ein Dankgebet, ist schon durch Did. 9, 5 ausgeschlossen.«

liturgische Gebet zu verstehen.[21]) — Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς[22]) dürfte daher zu fassen sein: Sie enthalten sich der öffentlich mit liturgischem Gebet gefeierten Eucharistie. Hierfür ist ausschlaggebend Smyrn. 8, 1, woraus indirekt gefolgert werden muß, daß die Doketen sich separat ohne Bischof, beziehungsweise den von ihm Beauftragten zur Eucharistie versammelten. Die öffentlich liturgischen Gebete würden sie dabei haben fehlen lassen, da diese (sogenannte Epiklese, obige Gebete der Didache) die reale Gegenwart mehr oder minder deutlich ausdrückten.

2. Warum aber bleiben denn die Doketen der öffentlichen Feier des hl. Abendmahls fern? Antwort: »διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, weil sie nicht bekennen«, d. h. weil ihr Glaube von dem Gemeinglauben ὁμος λόγος abweicht. Hieraus ersehen wir, daß das Objekt ihrer Leugnung vom Glauben der gesamten Kirche abweicht. Zur Würdigung des Ausdruckes beachte man zudem, in welch engem Verhältnis der Bischof von Antiochien zu zahlreichen Kirchen des Morgenlandes stand.

3. Der Gegenstand dieses Gemeinglaubens ist: »τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, die Eucharistie ist Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat.« Hier wird mit einfachen Worten die Identität der Eucharistie, d. h. der eucharistischen Speise mit dem Fleische des Erlösers behauptet, und zwar mit demselben Fleische, das der Herr in seinem hl. Leiden und nach der Auferstehung getragen hat.[23]) Wie in den Einsetzungsworten das ἐστίν, so muß hier εἶναι so lange buchstäblich gefaßt werden, als nicht das Gegenteil erwiesen. Die hierdurch für das natürliche Denken entstehenden Schwierigkeiten können dem gläubigen Christen keinen Anlaß bieten, die buchstäbliche Fassung auf-

[21]) Vgl. Eph. 13 δόξα; Did. 9. Berning, a. a. O., S. 176 (προσευχή = Wiederholung der Einsetzungsworte).

[22]) Auch Justin stellt Apol. I., 66 zusammen: »τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν.« Vgl. auch Stahl, a. a. O., S. 173.

[23]) Wie sich J. das Fleisch des Auferstandenen denkt, siehe Smyrn. 3.

zugeben. Doch hören wir die positiven Gegengründe gegen die buchstäbliche Deutung des εἶναι im vorliegenden Satze.

4. Zum Erweise der symbolischen Deutung des ἐστίν der Einsetzungsworte beruft man sich bekanntlich auf einige Bibelstellen. Zum Erweise, daß in den zitierten Worten des Ignatius εἶναι = bedeuten zu fassen sei, beruft man sich gleicherweise auf die Tatsache, daß Ignatius oftmals εἶναι in Verbindung mit σάρξ Χριστοῦ bildlich fasse. Dies ist allerdings der Fall. Es werden hier genannt: Trall. 8. Schaffet euch neu »im Glauben, welcher ist Fleisch des Herrn und in Liebe, welche ist Blut Jesu Christi«[24]; ferner Röm. 7[25], »wo in einem Atem das Brot Gottes das Fleisch Christi, das Blut aber ἀγάπη ἄφθαρτος heißt«[26]; sodann Philad. 1[27]; endlich Philad. 5[28]: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, — confugiens ad evangelium tanquam ad corporaliter praesentem Christum — hat die alte Übersetzung. Diese Stellen sollen zeigen, daß »Ignatius von der realen Auffassung weit entfernt ist, vielmehr johanneisch denkt«. (Harnack.) »Mit demselben Rechte, womit Ignatius das Evangelium als die Verkündigung des Leidens und der Auferstehung Christi sein Fleisch genannt hat, darf er auch die Eucharistie, d. h. die Abendmahlshandlung so bezeichnen«, meint Steitz.[29]

Man könnte diese wichtige Einwendung schon widerlegen durch die treffenden Gegengründe anderer protestantischer Gelehrten, z. B. von Ebrard, Thomasius, Rückert, Loofs.[30]

[24]) Funk, l. c., pag. 248: ἐν πίστει, ὅ ἐστὶν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστὶν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[25]) L. c., pag. 261.

[26]) Harnack, a. a. O.

[27]) L. c., pag. 264: αἷμα Ἰ. Χρ., ἥτις ἐστὶν χάρα αἰώνιος καὶ παράμονος.

[28]) L. c., pag. 268.

[29]) A. a. O., S. 425. Steitz und Harnack reproduzieren hier nur Gedanken aus Hase, Handb. der Polemik³, S. 411, u. Nitzsch, Grundriß der Dogmeng., S. 393. Vgl. Swete, Eucharistic belief in the 2 and third cent. (Journ. of Theol. Stud. 1902, III, 10, pag. 168.)

[30]) Ebrard, a. a. O., S. 254: »Wenn ich einmal das Evangelium Johannis das Herz Jesu genannt habe, folgt dann daraus, daß wenn ich ein andermal vom Lanzenstiche Joh. 19 sage, er habe das Herz Jesu getroffen, ich damit meine, der Römer habe das Evangelium Johannis gestochen?

Allein der Einwand erscheint zu schwerwiegend, als daß wir ihn nur durch äußere Zeugnisse abtun möchten. Wir erwidern vielmehr auf ihn im einzelnen folgendes:

Ignatius nennt allerdings in den angeführten Stellen den Glauben das Fleisch, die Liebe das Blut Christi (Trall. 8). Das Brot heißt das Fleisch, der Trank das Blut Christi, welches unvergängliche Liebe (Röm. 7) ist, das Evangelium der leiblich gegenwärtige Christus (Phil. 5). »Der Glaube, wie er im Evangelium verkündet wird, ist das Fleisch Christi, sofern er den menschgewordenen und am Kreuze gestorbenen Gottessohn zum Gegenstande hat; die Liebe ist das Blut Christi, weil der Gottmensch aus Liebe zu den Menschen sein Blut vergossen hat.«[31]) Aber daraus folgt doch noch nicht, daß auch Smyrn. 7 »die Eucharistie ist das Fleisch unseres Erlösers« figürlich zu nehmen ist. Denn

a) der Schluß: Wenn Ignatius an den zitierten Stellen σάρξ im figürlichen Sinne gebraucht, so muß er es auch Smyrn. 7 tun, ist falsch. Denn in den für die symbolische Deutung zitierten Stellen redet Ignatius gar nicht von der Eucharistie. Stellen in Parallele zu setzen, ohne daß von demselben Gegenstande die Rede ist, dürfte nicht erlaubt sein. Trall. 8, Phil. 1 u. 5 stehen mit Smyrn. 8 nicht in Parallele.

b) Gerade der figürliche Gebrauch von σάρξ und αἷμα beweist die Realität des Fleisches und Blutes Christi im Abendmahl. Wie könnte Ignatius das Brot Gottes (Röm. 7, 3) das Fleisch Jesu Christi und den Trank sein Blut nennen, das Blut, welches unvergängliche Liebe ist — wenn dies Bild nicht der Lehre vom Abendmahl entnommen ist? »Selbst dies Bild ist jedoch nur verständlich, wenn es der Eucharistie entlehnt ist, wo wirklich Fleisch und Blut zugegen sind.« (Schanz, a. a. O.)

Der Hauptgrund gegen die Möglichkeit eines tropischen Gebrauches von σάρξ liegt wohl darin, daß Ign. ganz bestimmt von derjenigen σάρξ redet, welche am Kreuze getötet und vom Vater zur Herrlichkeit erweckt wurde.« Vgl. Rückert, a. a. O., Thomasius, Dogmengesch., Erlangen 1874, S. 405, Anm.

[31]) Schanz, Die Lehre von den hl. Sakr., S. 334. Vgl. auch Nirschl, Theol. des hl. Ign., Mainz 1880, S. 85f.

c) Diese zitierten Stellen sollen zeigen, daß Ignatius »johanneisch« denkt (Harnack) und von der realen Auffassung weit entfernt ist. Das »johanneische« Denken des Ignatius geben auch wir zu; aber nicht in dem Sinne Harnacks, sondern im sicherlich natürlicheren, wörtlichen Sinne des zweiten Teiles der Rede Jesu bei Jo. 6.

Ist nun der Einwand von Steitz und Harnack, den wir besprochen, abzuweisen, so hindert uns nichts, in Smyrn. 7, 1 das εἶναι ebenso wörtlich zu verstehen wie das ἐστίν der Einsetzungsworte. Demnach liegt in der Stelle die Tatsache ausgesprochen: es ist allgemeiner Kirchenglaube der ignatianischen Zeit, daß die Eucharistie das wirkliche Fleisch des Erlösers ist.

5. Diesen allgemeinen Kirchenglauben an die reale Gegenwart Christi im hl. Abendmahl leugnen also die Doketen. Und das war konsequent. Wenn nämlich Christus nur einen Scheinleib hat, so kann die Eucharistie unmöglich das Fleisch des Erlösers sein, da ein Scheinleib kein Fleisch hat, das leidensfähig (παθοῦσα) ist. Übrigens ist das doketische Lehrsystem selbst ein Beweis, wie sehr wir berechtigt sind, aus Smyrn. 7, 1 die reale Gegenwart zu folgern. Nehmen wir einmal an, die Eucharistie ist nach Lehre der ignatianischen Kirche nur ein Bild von Christi Leiblichkeit. Warum blieben denn die Doketen der öffentlichen Feier des Abendmahls überhaupt noch fern? Ein Bild, ein Symbol vertrug sich recht wohl mit ihrer Doktrin. »Wäre die Eucharistie nach dem Glauben der Kirche nur eine Erinnerungsfeier an das Leiden und Sterben des Herrn gewesen, wäre nicht der Substanz nach derselbe Leib des Herrn in diesem Geheimnisse gegenwärtig, worin er gestorben und auferstanden ist, so wäre es unerklärlich, warum die Doketen die Teilnahme an demselben abgelehnt hätten.« [32])

6. Der Schluß der zitierten Stelle bedarf noch der Erörterung. Dieselbe ist für die Wirkung der Eucharistie von Bedeutung. Was zunächst die Beziehung auf die hl. Eucharistie anlangt, so wird dieselbe für den ersten Satz nicht ge-

[32]) Schwane, a. a. O., S. 632.

leugnet.[33]) Aber auch die Beziehung des zweiten Satzes auf die Eucharistie dürfte zu halten sein. Dafür spricht zunächst ἀγαπᾶν. In Smyrn. 8, 2 heißt es ἀγάπην ποιεῖν, dessen Deutung durch »die Eucharistie feiern« unzweifelhaft ist. Wenn hier diese Deutung feststeht, weshalb nicht auch in dem ἀγαπᾶν?[34]) Dazu kommt die Antithese der beiden Sätze: ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ .... ἀποθνήσκουσιν und ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. Danach stellt Ignatius als Strafe für die Enthaltung von der kirchlichen Eucharistie den Tod hin, als Wirkung ihres Genusses aber die Auferstehung, ein Gedanke, den wir Eph. 20 wiederfinden werden. Diese erhabenen Wirkungen, die nach Jo. 6, 50. 53. 54 echt biblisch sind, finden bei symbolischer Auffassung von Smyrn. 7 keine Erklärung.

2. Smyrn. 8, 1. 2.

Die wertvollen Aufschlüsse über den Minister der hl. Eucharistie aus dem folgenden Kapitel berühren zwar unser eigentliches Thema nicht direkt; weil jedoch in der Beweisführung von 7, 1 öfters verwandt, müssen dieselben kurz besprochen werden.

Nachdem der hl. Ignatius dort, getreu seinem Grundgedanken, die ἕνωσις σαρκική zu bewahren, den Gehorsam gegen den Bischof betont hat, dem man gehorchen soll, wie Jesus Christus dem Vater gehorchte, und die Mahnung ausgesprochen, ohne den Bischof nichts in kirchlichen Dingen zu unternehmen, sagt er:

»Als gesetzmäßige Eucharistie gelte jene, die unter dem Bischofe ist, oder unter dem, welchem dieser den Auftrag

[33]) Vgl. v. d. Goltz, a. a. O., S. 71.

[34]) v. d. Goltz, Anmerkung zu ἀγάπην ποιεῖν, a. a. O., S. 71.: »Nur diese Stelle (Smyrn. 8, 2) beweist durch den Zusammenhang mit der Taufe diese Bedeutung sicher. Smyrn. 7 greift wahrscheinlich auf Smyrn. 6, 2 zurück, wo nur von Liebesübung die Rede ist.« — Auch Nirschl, l. c., S. 87, nimmt ἀγαπᾶν im Sinne von »lieben«. Vgl. Funk, l. c., pag. 281 not.; Stahl, a. a. O., S. 175. Sehr gesucht ist die Deutung bei Hoffmann, Die Verehrung und Anbetung des allerhl. Sakr., Kempten 1897, S. 42.

gibt ... Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder Agape zu feiern.« [35])

Wir finden hier die versteckte Warnung an die Smyrnäer, sich nicht an den heimlichen, ohne die kirchlichen Obern gefeierten Zusammenkünften zu beteiligen. Der Grund ist weil als βεβαία, d. h. rechtlich Gültige, gegen den Zweifel gesicherte Eucharistie nur jene gelten kann, die der Bischof selbst oder dessen Beauftragter vollzieht. Wer ist dieser »ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ«?

Die Antwort kann nicht schwer sein. Ignatius kennt nur drei hierarchische Stufen, den Bischof, die Priester und Diakonen.[36]) Die Diakonen sind ihm nach Trall. 2, 3 Diener der hl. Geheimnisse Jesu Christi [διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ], Diener nicht für (gewöhnliche) Speise und Trank, sondern Diener der Kirche Gottes (οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσιν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται. ibid.). Daraus scheint zu folgern, daß Ignatius den Diakonen auch nur dienende Stellung beim Mysterium der hl. Eucharistie zuschreiben kann. Folglich bleibt als Beauftragter des Bischofs zur Feier der rechtmäßigen Eucharistie nur der Priester übrig. Wenn nun aber die Eucharistie nur ein Symbol des Leibes Christi ist, so vermag man kaum einzusehen, weshalb nicht auch ein Nichtmitglied der hierarchischen Stufe imstande sein soll, den Elementen die Symbolik des Leibes Christi zu geben.

3. Philad. 4.

Nach wiederholter Warnung vor Sektieren in 3, 2 heißt es Kap. 4:

»Bemühet euch daher, eine einzige Eucharistie zu gebrauchen; denn es gibt ein einziges Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und nur einen einzigen Kelch zur Einigung mit seinem Blute, nur einen einzigen Altar, wie auch nur einen

[35]) Funk, l. c., pag. 282: ». . . . ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ . . . . οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.

[36]) Vgl. Mgn. 6; Phil. 4, 7, 10; Sm. 8; Trall. 3.

Bischof mit der Priesterschaft und den Diakonen, die mit mir Diener sind, auf daß, was ihr tut, ihr nach Gottes Willen tut.«[37]) Der hl. Bischof ermahnt hier abermals, nur eine Eucharistie zu feiern, sich also fern zu halten von dem Konventikelwesen der Doketen. Diese Mahnung begründet er:

1. Mit der Einzigkeit des Leibes Christi (μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Christus hatte nur einen Leib, ein Fleisch; darum kann es auch nur eine Eucharistie geben, die Eucharistie der allgemeinen christlichen Kirche, die nur dort ist, wo Christus ist.[38]) Was soll diese Begründung, wenn die Eucharistie nicht wirklich der Leib Christi ist? Ignatius scheint hier den Inhalt der Eucharistie anzugeben; hier spricht er von σὰρξ τοῦ κυρίου, im folgenden Satze von ἓν ποτήριον. Ist nun die Eucharistie nur ein Bild vom Leibe des Herrn, so kann es recht wohl mehrere Bilder des einen Leibes Christi geben. Ist aber die hl. Eucharistie in Wirklichkeit der eine Leib Christi, dann allein behält die Begründung des Ignatius ihren vollen Wert.[39])

2. Die Mahnung wird ferner begründet durch den Gedanken: ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ. »Es gibt nur einen Kelch zur Einigung seines Blutes.« Wir haben hier eine Parallele zu 1 Kor. 10. 16: Τὸ ποτήριον . . . οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; Wie Paulus dort betont, daß der eucharistische Trank uns teilnehmen läßt am Blute Christi, so hebt Ignatius hervor, daß der Kelch uns vereinige mit dem Blute Christi. Das aber geschieht nur durch den einen Kelch [ἓν ποτήριον] der kirchlichen Eucharistie und darin findet die Warnung vor dem Konventikelwesen wieder ihre Begrün-

[37]) Funk, l. c., pag. 266: »Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου· ἵνα, ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ θεὸν πράσσητε.«

[38]) Smyrn. 8: ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

[39]) Stahl, a. a. O., S. 177f: »Da eine Identifikation von σάρξ und αἷμα Χρ. mit den Begriffen Glaube und Liebe sich als unzulässig erwies, so bedeutet die Aufforderung zur Benützung der einen Euch. so viel wie die zur Teilnahme an der sarkischen Persönlichkeit des auferstandenen Erlösers, ist also sowohl Fleisch als Blut im real-mystischen Sinne zu fassen.«

dung.[40]) Inwiefern aber das Trinken des eucharistischen Kelches bei symbolischer Auffassung der Eucharistie eine ἕνωσις τοῦ αἵματος Χριστοῦ herbeiführen soll, mit Christi Blut vereinigen soll, ist nicht zu erklären.

3. Der Zusammenhang dieser Stelle mit Kap. 3 gibt uns noch einen wichtigen Gedanken an die Hand. Dort hat der hl. Bischof vor falscher Lehre gewarnt. »Wer dem Irrlehrer folgt, erlangt das Reich Gottes nicht, wer in fremder Lehre wandelt, steht im Widerspruch mit dem Leiden Christi. Bemühet euch daher (οὖν) eine Eucharistie zu feiern.« Daraus folgt, daß die eine Feier der Eucharistie ihm Sinnbild der Einheit in der Kirche, einigendes Band der einzelnen Mitglieder der Kirche ist. Auch dieser Gedanke will schlecht mit der Eucharistie als dem symbolischen Leibe des Herrn harmonieren. Denn nehmen wir einmal an, Ignatius habe »in der Eucharistie nichts anderes gefunden als eine gewöhnliche Erinnerungsfeier, so wäre es doch eine äußerst nüchterne Vorstellung gewesen, daß er darin das Band und das Symbol der Einheit für die Christen erkannt hätte; allein überaus tief und wahr wird sein Gedanke, sobald wir bei ihm den Glauben an die Gegenwart Christi in der Eucharistie voraussetzen; denn nur so erscheint Christus mit seinem Fleische und Blute als das Bindungsmittel und Zentrum der christlichen Gemeinden und der ganzen Kirche.«[41])

4. Axel Andersens Erklärung zu Smyrn. 7—8 und Phil. 4.[42])

---

[40]) Der Ausdruck εἰς ἕνωσιν ist u. E. nicht zu verstehen von »Einzigkeit«. Diese ist schon durch das ἓν hervorgehoben. Auch ergäbe sich dann die Übersetzung: denn es gibt nur einen Kelch zur Einzigkeit seines Blutes, was zum mindesten tautologisch wäre. »Das Wahrscheinlichste scheint uns zu sein, daß die Einheit gemeint ist, welche wir mit Christus und durch ihn mit dem Vater durch den Genuß des Blutes eingehen, und daß deswegen das Blut selbst die ἕνωσις heißt, wie sonst Christus diese Benennung erhält cf. ad Trall. 11. An ein Symbol, daß nämlich alle Gläubigen so zusammengeschlossen sein sollen, wie der Wein durch den Kelch, ist nicht zu denken.« So Renz, a. a. O., S. 37, Anm.

[41]) Schwane, a. a O., S. 633. [42]) A. a. O., S. 202 ff.

Die behandelten Stellen sind es besonders, auf welche Axel Andersen seine auffallende Theorie stützt:

1. Εὐχαριστία bedeutet nach diesem Gelehrten bei Ignatius in den genannten Stellen niemals das Abendmahl. Wir entgegnen: Es ist gewiß zuzugeben, daß »es fürs erste Danksagung bedeute«. Allein wenn A. A. S. 210 selbst gesteht, daß es bei »Justin und den Späteren das Brot und den Kelch bedeutet, die durch das Dankgebet eingesegnet werden«, so scheint uns doch der nach Zeit und Ideenkreis dem Ignatius nahestehende Justin ein besserer Interpret des Ignatius zu sein als A. A.[43]) Zudem muß A. A. doch zugeben: »das Gemeindemahl wird in den ignatianischen Briefen durch zwei Wörter bezeichnet, ἀγάπη und das umfassendere εὐχαριστία«. (S. 206.)

2. Εὐχαριστία heißt nach A. A.s Theorie an den behandelten Stellen vielmehr »die gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde«. Vernehmen wir seine Gründe:

a) Zu Philad. 4 meint A. A. (S. 210): »εὐχαριστία kann hier nicht Abendmahl bedeuten ... denn ‚der eine Kelch' wird ja als ein Moment neben anderen aufgeführt als Begründung der Forderung einheitlicher εὐχαριστία, dann kann, aber die Feier, bei welcher ‚der eine Kelch' getrunken wurde, unmöglich dasselbe sein wie diese μία εὐχαριστία, die gefordert wird. Es muß vielmehr ein umfassenderer Begriff sein als ἀγάπη (‚Abendmahl')." — Allein wir meinen, Ignatius will vor dem Konventikelwesen warnen. Es schmerzt ihn, daß die Doketen von der legitimen Gemeinde gesondert die εὐχαριστία feiern. Die Warnung konnte er unseres Erachtens sehr wohl begründen mit der Einzigkeit des eucharistischen Brotes, beziehungsweise Fleisches Christi und der Einzigkeit des Kelches. Er nennt hier die Bestandteile des hl. Mahles. Dieser gibt es nur je eins; daher ist auch nur ein Abendmahl das rechte. Das ist doch kein Zirkel!

b) Dasselbe soll nach A. A. aus dem folgen, was Ignatius Smyrn. 8 von der εὐχαριστία sagt: »εὐχαριστία ist hier offenbar

[43]) Einen Fortschritt in der Bedeutung des Wortes εὐχαριστία nimmt auch Swete an (a. a. O., S. 163).

ein Begriff, der sowohl ἀγάπη als Taufe in sich faßt«. — Dies »offenbar« will uns nicht einleuchten. Wenn Ignatius als Beispiel kirchlicher Dinge, die ohne den Bischof nicht unternommen werden dürfen, 8, 1 die εὐχαριστία, 8, 2 aber »Taufe und Agapefeier« anführt, so ist unseres Erachtens zu weit geschlossen: »Eucharistie« ist die gemeinschaftliche Bezeichnung für Taufe und Agape. Noch viel eher kann die allerdings sehr bestrittene[44]) These Batiffols hier Begründung finden, Agape und Eucharistie bedeute dasselbe.

c) Zu Smyrn. 7 übergehend, behauptet A. A.: »Auch in Smyrn. 6 (Lightfoot) bedeutet εὐχαριστία gewiß nicht das Abendmahl« (S. 211). Zur Begründung wird hervorgehoben: »Gewöhnlich werden die Worte εὐχαριστία καὶ προσευχή hier als Abendmahl und Gebet aufgefaßt. Aber bei dieser Auffassung bleibt es unerklärlich, daß in der folgenden Erklärung dieser doppelten Enthaltung das zweite Moment (προσευχή) gar nicht berücksichtigt wird.« Allein bei unserer Fassung von »εὐχαριστία καὶ προσευχή« als die öffentlich mit dem liturgischen Gebet gefeierte Eucharistie hat die Nichtberücksichtigung der προσευχή nichts Befremdendes mehr. — A. A. sagt weiter: »Dann werden gewöhnlich die Worte περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς κ. τ. λ. von dem Gliede εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς u. s. w.; und von der Begründung διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν u. s. w. völlig getrennt; ja, Zahn beginnt sogar mit den Worten εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ein neues Kapitel (auch Funk). — Aber die Ausschließung des Gliedes περὶ ἀγάπης κ. τ. λ. läßt sich mit dem ἀγαπᾶν, d. h. Agape feiern, in der Gegenbemerkung des Ignatius schwerlich vereinigen. Natürlicher wäre es, die Worte εὐχαριστία καὶ προσευχή als ein Glied zu fassen, dem Gliede περὶ ἀγάπης beigeordnet; einerseits Danksagung und Gebet, anderseits das Liebesmahl ... und in der Begründung διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν die Begründung beider Glieder sehen ... Dann kann aber τὴν εὐχαριστίαν nicht »die Materie der Abendmahlshandlung« bedeuten, wie man gewöhnlich behauptet.

[44]) Vgl. Batiffol, Études d'histoire de la théol. posit. L'agape, pag. 279—311. Vgl. Theol. Revue 1902, Nr. 17, Sp. 519.

Es läßt sich nicht verkennen: Diese Beweisführung hat auf den ersten Blick etwas Frappierendes. Jedenfalls ermöglicht diese Auffassung der Stelle es, Smyrn. 6, 2 und 7, 1 einheitlicher zu deuten. Allein das Gewicht der Worte Justins ist zu groß, als daß wir ihr beipflichten können, zumal da sie noch aus einem andern gleich zu nennenden Grunde unmöglich ist. Wir bleiben daher bei dem oben Betonten. Mit εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς beginnt ein neuer Gedanke. Stahl suchte zwar (a. a. O., S. 175) bereits die χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ in 6, 2 als »die im eucharistischen Sakramente sich bietende Gnadengabe Christi« zu deuten. Allein auch er scheint doch die Beziehung des Wortes ἀγάπη in περὶ ἀγάπης (6, 2) auf die Eucharistie nicht zu wagen. Wir beginnen daher mit Funk (ed. 2, pag. 280) und Zahn gegen Lightfoot das Kap. 7 mit εὐχαριστίας und sind der Ansicht, daß erst mit diesen Worten Ignatius das Verhalten der Doketen zur Eucharistie schildert.

»Der Ausdruck: ‚Die Eucharistie ist das Fleisch Christi' enthält etwas sonderbares,« meint A. A. »Sonst ist es nämlich das Brot, das als Leib Christi bezeichnet wird.« (S. 212.) Allein »sonderbar« ist der Ausdruck: die Eucharistie das Fleisch Christi, doch wohl nicht. Justin nennt die »Speise« (τροφή) εὐχαριστία. Diese Speise — also die eucharistischen Elemente, Brot und Wein, — heißt Eucharistie; und diese nennt hier Ignatius Fleisch Christi.

3. Axel Andersen gibt nun S. 213 seine Auffassung von Smyrn. 7 in folgenden Worten:

»Sie kümmern sich nicht um Liebesmahl und sie halten sich von Danksagung und Gebet ferne, weil sie nicht zugeben, daß die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs Fleisch Jesu Christi sei.«

Er versteht also unter »Fleisch Christi« hier dasselbe wie Paulus, wenn er die Christen Leib Christi nennt. Es wird hier der reale Leib Christi völlig identifiziert mit dem mystischen Leibe Christi, der Kirche auf Erden. A. A. behauptet daher auch geradezu: »Ignatius macht keinen Unterschied zwischen der Person Jesu Christi, dem Sohne Gottes, und dem geistigen Organismus, der bei Paulus ὁ Χριστός heißt.« (S. 214.)

Wir müssen dieser Behauptung A. A. entschieden widersprechen und dies aus folgenden Momenten:

a) Smyrn. 7 kann die »σάρξ« nicht gleich dem sein, was Paulus und Ignatius meinen, wenn sie die Kirche als Leib Christi bezeichnen. Das ist einfach deshalb unmöglich, weil zu σάρκα beigefügt ist:

»σάρκα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.« Der mystische Leib Christi hat doch nicht gelitten für uns; sonst ergäbe sich der geradezu widersinnige Gedanke: Die Christenheit, der mystische Leib Christi, hat sich selbst erlöst, ist auferweckt. Das Gewicht dieses Gegengrundes gegen seine Hypothese fühlt A. A. übrigens selbst (S. 214).

b) A. A. bringt (S. 207 f.) für seine These, daß Ignatius die Gemeindeversammlung geradezu als Ἰησοῦς Χριστός bezeichnet, folgendes vor. Er stellt Magn. 7 und Phil. 4 zusammen:

Magn. 7: »Laufet alle zusammen als zu einem Tempel Gottes, als zu einem Altare, zu einem Jesus Christus, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα«; und meint »dieser eine Jesus Christus ist die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs.« Wir fassen die Stelle Magn. 7 anders auf. Ignatius begründet die Mahnung zur einheitlichen Eucharistiefeier durch die Einzigkeit des realen Christus. Der Zusatz »τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα κ. τ. λ.« schließt die Deutung A. A. völlig aus, wenn auch A. A. S. 208 das Gegenteil behauptet. Ist denn die Gemeinde, der mystische Leib Christi, im realen Sinne vom Vater ausgegangen und zum Vater zurückgekehrt?

c) Ebenso können uns Eph. 4 und Trall. 11 nicht bewegen, die Identifikation des realen Leibes Christi und des mystischen Leibes der Kirche anzunehmen; man müßte denn dieselbe auch bei Paulus finden wollen.

d) Eine Reihe anderer Stellen aber beweist geradezu, daß Ignatius sehr wohl zwischen dem realen und mystischen Christus unterscheidet.

Wir weisen nur z. B. hin auf

Philad. 8, 1 (Funk, l. c., pag. 270): πιστεύω τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς λύσει ἀφ' ὑμῶν πάντα δεσμόν, — oder auf

Philad. 9, 1 (l. c., pag. 272): »αὐτὸς [ὁ ἀρχιερεὺς I. X.] ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ . . . . . καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία, — oder auf

Smyrn. 1, 1 (l. c., pag. 274): δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα.

Alle diese Ausdrücke beweisen unseres Erachtens, daß Ignatius sehr wohl einen Unterschied zwischen der Person Jesu Christi und dem geistigen Organismus der Kirche macht. Die These von A. A. ist daher in aller Form abzulehnen.

5. Ephes. 5, 2.

In 5, 1 des Briefes an die Ephesier spricht Ignatius vom innigen Verhältnis der Adressaten zu ihrem Bischof und preist sie deshalb glücklich. Daran knüpft er 5, 2 die Bemerkung: »Niemand täusche sich; wer nicht innerhalb des Altares ist, geht des Brotes Gottes verlustig.«[45])

Die Beziehung dieser Stelle auf die hl. Eucharistie kann nur als wahrscheinlich gelten. Denn in Trall. 7 erklärt Ignatius selbst das »ἐκτὸς θυσιαστηρίου εἶναι« durch »ohne Bischof, Presbyterium und Diakone etwas tun« (ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνων πράσσων τι). »Innerhalb des Altares sein« würde daher heißen, »mit Genehmigung des Bischofs handeln«. Eph. 5, 2 würde dann besagen: Wer nicht mit Genehmigung des Bischofs handelt, geht des Brotes Gottes, d. h. der christlichen Wahrheit verlustig. In dieser Fassung bleibt für die Eucharistie kein Raum.

Allein das Wort θυσιαστήριον kommt hier in Verbindung mit ἄρτος τοῦ θεοῦ vor. Darum dürfen wir Phil. 4, wo θυσιαστήριον in Verbindung mit εὐχαριστία sich findet, mit Eph. 5, 2 in Parallele setzen. Phil. 4 heißt es: »Gebraucht eine Eucharistie; denn es gibt nur ein Fleisch und Blut Christi und nur einen Altar (ἓν θυσιαστήριον), wie auch nur einen Bischof

[45]) Funk, l. c., pag. 216: »μηδεὶς πλανάσθω · ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.

(ὡς εἷς ἐπίσκοπος).« Wenn Phil. 4 θυσιαστήριον sicherlich den eucharistischen Altar bedeutet[46]), auf dem die μία εὐχαριστία gefeiert wird, wenn dort durch das nachfolgende »ὡς εἷς ἐπίσκοπος« θυσιαστήριον als ein symbolischer Ausdruck für die kirchliche Gemeinschaft geradezu ausgeschlossen ist, so muß auch für Eph. 5, 2 diese Bedeutung für θυστιαστήριον, weil in derselben Verbindung mit ἄρτος vorkommend, als wahrscheinlich zugegeben werden. Dann würde sich der Gedanke ergeben: »Wer vom eucharistischen Altar fern bleibt, geht des Brotes Gottes verlustig.« Es liegt deshalb nahe, »unter dem Brote Gottes die eucharistische Speise zu verstehen«.[47]) Die Benennung ἄρτος τοῦ θεοῦ würde uns dann ein neues Moment in der ignatianischen Wertschätzung der hl. Eucharistie bedeuten. Jedoch scheint die angegebene Deduktion nur eine Wahrscheinlichkeit herbeizuführen.

Zweifellos feststehend dürfte dagegen die Beziehung auf die Eucharistie in Kap. 13, 1 desselben Briefes sein.

6. Ephes. 13, 1.

Es heißt dort: »Bemühet euch, recht zahlreich zur Eucharistie Gottes und zum Lobe zusammenzukommen. Denn wenn ihr zahlreich am gemeinsamen Orte erscheint, so werden zerstört die Mächte des Satans und vernichtet wird sein verderblicher Einfluß in euerer Eintracht des Glaubens.«[48])

Daß unter »εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ« wohl nur die Feier des hl. Abendmahles verstanden sein kann, folgt schon aus dem Sprachgebrauch des Ignatius und wird, von A. Andersen abgesehen, auch kaum in Frage gestellt.[49]) Woher hat denn nun das συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν die erhabene Kraft, die Ignatius ihm hier zuspricht? Zwar erfährt das

[46]) Vgl. Nota bei Funk, l. c., pag. 267. [47]) Renz, Opferchar. S. 41
[48]) Funk, l. c., pag. 224: Σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. Ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως.

[49]) v. d. Goltz, a. a. O., S. 71: »Jedenfalls ist es (Abendmahl) also ein Dankopfer, was Gott dargebracht wird, sowohl durch das damit verbundene Gebet (προσευχή, Sm. 6, δόξα, Eph. 13, cf. Διδ. 9), als etc.«

Glaubensbewußtsein der versammelten Gemeinde durch Predigt und Gebet schon Stärkung. Jedoch hierdurch allein kann solch erhabene Wirkung nicht erklärt werden. Nehmen wir aber die soeben ausgeführten Stellen hinzu, in denen sich Ignatius als Bekenner der realen Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie zeigt, dann hat der Gedanke nichts Befremdendes mehr, daß durch die Teilnahme an der »Eucharistie Gottes« die Macht des Teufels gebrochen wird. Wenn der Besieger des Satans sich mit den Gemeindegliedern vereint, dann muß in Wahrheit »sein verderblicher Einfluß in ihnen zerstört werden«.[50])

7. Ephes. 20, 2.

Eine geradezu klassische Stelle für die Wirkungen der hl. Kommunion enthält Kap. 20 desselben Briefes. Ignatius verspricht hier, den Ephesiern wieder schreiben zu wollen ... »vor allem, wenn der Herr mir offenbart, daß ihr alle, Mann für Mann, in Gnade gemeinschaftlich zusammenkommt in Jesu Christo, ... so daß ihr dem Bischof und der Priesterschaft gehorchet, ein Brot brechend, welches ist das Heilmittel der Unsterblichkeit, das Gegengift, damit wir nicht sterben, sondern leben immerfort in Jesu Christo«.[51])

Das Brot der eucharistischen Feier, die hier als Brotbrechen bezeichnet wird (vergl. Did. κλάσμα), ist dem hl. Ignatius also φάρμακον ἀθανασίας, eine Arznei, die Unsterblichkeit bewirkt, ein Gegenmittel gegen den Tod, das Mittel, immerfort in Christo zu leben. Wir finden hier einen ähnlichen Gedanken wieder wie in Smyrn. 7, 1: Die Verweigerung der hl. Eucharistie bewirkt den Tod (ἀποθνήσκουσιν), ihr Genuß dagegen Auferstehung (ἀναστῶσιν).

Wollen wir diese Bezeichnungen der Wirkung der eucharistischen Speise würdigen, so muß wenigstens kurz die wich-

[50]) Vgl. denselben Gedanken bei Joh. Chrys. (M. gr. 59, 260): ὡς λέοντες τοίνυν πῦρ πνέοντες, οὕτως ἀπὸ τῆς τραπέζης ἀναχωρῶμεν ἐκείνης, φοβεροὶ τῷ διαβόλῳ γινομένοι. Vgl. Naegle, a. a. O., S. 250 ff.

[51]) Funk, l. c., pag. 230: ... ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

tige Frage gestreift werden, was Ignatius unter ἀθανασία, was unter τὸ μὴ ἀποθανεῖν, was unter ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ versteht. Die beiden ersten Begriffe ἀθανασία, μὴ ἀποθανεῖν sind abhängig von der Auffassung des »ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ.« Wie denkt sich Ignatius dies ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ?

v. d. Goltz[52]) hat diese Frage ausführlich untersucht. Er kommt zu dem Resultate: »Im ganzen genommen ist also das Leben ein zukünftiges Gut, das aber jetzt schon fest verbürgt ist« (S. 40). Das Heilsgut des neuen Lebens (ζῆν, εἶναι, μένειν, εὑρεθῆναι ἐν Χριστῷ) ist wesentlich eschatologisch; verbürgte Lebenshoffnung; dagegen die Gottesgemeinschaft und Gotteseinigung ist schon hier im Vollzuge und wartet nur der Vollendung. Ideal sind beide voll und ganz in Christo bereits gegeben (S. 41). Diese Worte haben ihre volle Berechtigung; jedoch hätte unseres Erachtens mehr betont werden müssen, daß das ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ dem Ignatius bereits ein wirklich gegenwärtiges Gut ist.[53])

Unter dem ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ versteht demnach der hl. Ignatius die mystische Vereinigung mit Christus (vergl. Trall. 11, 2 das paulinische Gleichnis, Christus als Haupt, ihr seid seine Glieder). Diese ist schon hienieden durch Glaube und Liebe gegenwärtig, um dereinst vollendet zu werden. Der immerwährende Besitz dieser ζωή ist das τὸ μὴ ἀποθανεῖν, ἀθανασία, ihr Verlust ist unter dem ἀποθνήσκουσιν in Smyrn. 7, 1 zu verstehen, der demnach schon hienieden eintreten kann. Dabei ist jedoch festzuhalten, wenigstens für Smyrn. 7, daß ἀναστῶσιν und demnach auch hier ἀθανασία auch auf die leibliche Auferstehung bezogen werden muß.

Die eucharistische Speise ist es nun, die Ignatius als φάρμακον ἀθανασίας bezeichnet; sie bewirkt demnach, daß der Christ immerfort in Christus lebt, sie ist ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, sie verhütet den Verlust der mystischen Gottesgemeinschaft mit Christus, bewahrt vor dem geistigen Tode, führt herbei das beständige Leben in Christo.

[52]) v. d. Goltz, a. a. O., S. 34, 39—41. [53]) Vgl. besonders Mag. 9, 1: ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ: »an dem (Sonntage) auch unser Leben durch ihn und sein Tod entstanden ist«.

Neben dieser Auffassung berechtigt uns die Parallele von »ἀναστῶσιν« in Smyrn. 7, 1, die Stelle Eph. 20, 2 auch von dem leiblichen Leben zu verstehen. So genommen, ist die Eucharistie Heilmittel der Unsterblichkeit des Leibes. Durch sie wird ein Gegengift gegen den leiblichen Tod herbeigeführt, durch sie die dereinstige leibliche Auferstehung in uns grundgelegt, so daß wir auch dem Leibe nach ewig in Christo leben werden.

Wie wir aber auch die Stelle auffassen wollen, von dem mystischen Vereintsein durch die Gnade mit Christus oder von der leiblichen Auferstehung, stets erkennen wir, welch hohe Meinung der hl. Ignatius von den Wirkungen der hl. Eucharistie besitzt. Diese hohe Meinung fordert gebieterisch, anzunehmen, daß der große Bischof in der Eucharistie mehr sieht als nur ein schwaches Abbild des Leibes und Blutes Christi. Nur bei der aus Smyrn. 7 gefolgerten Auffassung des hl. Abendmahles als des real gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi konnte der hl. Ignatius der hl. Eucharistie solche Wirkungen beilegen.

8. Röm. 7, 3.

Im Römerbriefe beschwört der vor Sehnsucht nach dem Martyrium glühende hl. Bischof die Christen der Reichshauptstadt, »nicht etwa durch eine Appellation an das Gericht des Kaisers für Aufhebung des über ihn verhängten Todesurteiles tätig zu sein«. Im siebenten Kapitel dieses rührenden Briefes begegnet uns eine Stelle, die den Abschluß der eucharistischen Zitate des hl. Ignatius bilden soll. Wir lesen:

»Nicht an vergänglicher Speise habe ich meine Freude, noch an den Lüsten dieses Lebens. Brot Gottes will ich, welches ist das Fleisch Jesu Christi aus Davids Samen, und als Trank will ich sein Blut, welches unvergängliche Liebe ist.« [54])

[54]) Funk, l. c., pag. 260: Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος. Die Worte ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, τοῦ υἱοῦ τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπ. Δ. καὶ Ἀβραάμ κ. τ. λ. sind mit Recht von Funk schon in der ersten

Es dürfte zunächst als sicher gelten, daß durch den Zusammenhang die direkte Beziehung dieser Worte auf die hl. Eucharistie verboten ist.[55]) Ignatius spricht hier sicherlich nicht seine Sehnsucht nach der hl. Wegzehrung aus (Baronius, Nirschl). Am passendsten erklären wir vielmehr diese Worte als einen Ausdruck des Verlangens nach der himmlischen Vereinigung mit Christus, die er unter dem Bilde der irdischen Vereinigung mit demselben Christus in der Eucharistie schildert.[56]) »Er redet vom himmlischen Mahle in Bildern, die er vom irdisch eucharistischen Mahle entlehnt« (Renz). Anstatt also zu sagen: Christum will ich, weist er hin auf die Bestandteile der hl. Eucharistie; er will das Brot Gottes, welches ist das Fleisch Christi; er will als Trank das Blut Jesu, dessen Vergießung der Beweis der unvergänglichen Liebe Christi zu uns ist.

Bei dieser Auffassung von Röm. 7, 3 ist aber wieder ein Gedanke vorausgesetzt, der Gedanke des hl. Ignatius, daß die eucharistischen Elemente in Wahrheit der wirkliche Leib, das wirkliche Blut Christi sind, des Zieles seiner Sehnsucht. Nur wenn Ignatius die geheiligte Abendmahlsspeise als den real gegenwärtigen Christus ansah, mit dem er dereinst vereint zu werden wünscht, nur dann war er berechtigt, unter der Allegorie des Abendmahles die ewige Seligkeit, die Teilnahme am himmlischen Mahle, die Vereinigung mit Christus darzustellen. Die Stelle Röm. 7, 3 ist daher ein neuer Beweis dafür, daß der große Bischof von Antiochien bei Beginn des 2. Jahrhunderts als Zeuge für die reale Gegenwart des Herrn im heiligsten Sakramente entschieden festzuhalten ist.

Auflage, S. 220, als Zusätze aus dem Joh. Ev. weggelassen. Damit fällt auch Nirschls (a. a. O., S. 92 f.) Auffassung (Wegzehrung). Vgl. auch Val. Schmitt, a. a. O., S. 54.

[55]) Das Gegenteil ist weder von Nirschl, a. a. O., S. 92 f., noch von Val. Schmitt, a. a. O., noch u. E. auch neuestens von Stahl, a. a. O., S. 184—188, bewiesen.

[56]) So Dreher, a. a. O., S. 4; Zahn, Ign. v. Ant. Gotha, 1873, S. 348, 405, 605; Renz, Opfercharakter, S. 43; Funk, l. c., not. pag. 261. Auch v. d. Goltz hat S. 72 ungefähr dieselbe Auffassung: »Dem ganzen Zusammenhange gemäß ist hier das Abendmahl der Ausdruck für die volle Lebensgemeinschaft mit Christus, nach welcher der Märtyrer sich sehnt.«

9. Verhältnis dieser Stellen zu 1. Kor. 10 und Jo. 6.

Bevor wir das Ergebnis unserer Einzeluntersuchung zusammenfassen, scheint es angebracht, auf das Verhältnis der behandelten Stellen zu den für die eucharistische Frage wichtigen Angaben des hl. Paulus in 1. Kor. und des Johannes-Evangeliums kurz einzugehen.

Was zunächst Paulus und Ignatius angeht, so wird es nicht zu leugnen sein, daß letzterer vom ersteren auch literarisch abhängig ist[57]); besonders gilt dies von 1. Kor. und den ignatianischen Briefen.[58]) Schon oben wurde bei Besprechung von Phil. 4 auf die nahe Berührung dieser Stelle mit 1. Kor. 10, 16 hingewiesen.

Stellen wir beide Aussprüche und Eph. 20 zusammen:

1. Kor. 10, 16:	Philad. 4:
Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;	ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ.
	Ephes. 20:
τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;	ἕνα ἄρτον κλῶντες.

Aus dieser Ähnlichkeit darf man folgern, daß dem hl. Ignatius beim Niederschreiben der beiden Stellen 1. Kor. 10. 16 vorschwebte. Daraus folgt aber auch, daß er die gleiche Auffassung vom hl. Abendmahle hatte wie der Völkerapostel.

Wichtiger noch als das Verhältnis des hl. Ignatius zu Paulus ist die Frage, ob der Bischof von Antiochien das vierte Evangelium gekannt und Stellen aus demselben benutzt habe.

[57]) v. d. Goltz, a. a. O., S. 100: »Daß Ign. in seinem Christentum von Paulus beeinflußt ist, liegt unmittelbar für jeden auf der Hand. Er spricht nicht nur von seinen Briefen beiläufig, sondern hat reichliche Anklänge an den Wortlaut des 1. Kor.-Br.«. — Vgl. Belser, Einleitung, S. 525 f., 551 f., 558, 562, 570.

[58]) Vgl. die tabellarische Übersicht bei v. d. Goltz, a. a. O., Tab. I, S. 178 ff., und Stahl, a. a. O., S. 134—139.

Man darf nicht mehr behaupten, dies sei selbstverständlich für einen Schüler des hl. Johannes. Denn die These, der hl. Ignatius sei Schüler des hl. Apostels Johannes, stützt sich auf das Martyrium Colbert. (Antiochen. Martyr. Kap. 1: Ἰγνάτιος, ὁ τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου μαθητής), dessen mannigfache Widersprüche mit den Briefen des Ignatius auch diese Angabe als zweifelhaft erscheinen lassen. Wie dem aber auch sei, Tatsache ist jedenfalls, daß »Ignatius im Joh. Ev. vollständig lebt«[59]), daß wir »nicht nur die ganze Denkart, sondern fast sämtliche Charakterzüge des Joh. Ev. und der Briefe bei Ignatius wiederfinden, sowie eine Reihe von Ähnlichkeiten der Gedankenwelt im einzelnen«.[60]) Auch die weitere These, daß Ignatius das heutige Joh. Ev. wirklich benutzt hat, literarisch von ihm abhängig ist, muß festgehalten werden.[61]) Für die allein hier in Frage stehenden eucharistischen Stellen ist dies aus folgender Übersicht zu ersehen.[62])

Ignat. (Smyrn. 7):	Jo. 6:
. . . . τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν....	Vers 51b. καὶ ὁ ἄρτος δὲ . . . ἡ σάρξ μου ἐστίν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.
Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν	Vers 52. ἐμάχοντο. Vers 50. Ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ und Vers 53 .... οὐκ ἔχετε ζωήν.

[59]) Belser, a. a. O., S. 731. [60]) v. d. Goltz, a. a. O., S. 127.

[61]) Eine Benutzung des Joh. Ev. nehmen an: Schanz: »Unzweifelhaft ist die Benutzung (des Joh. Ev.) in den Briefen des Joh.-Schülers Ignat. . . . Röm. 7 ist unverkennbar aus Joh. 6, 48, 51, 53—55 genommen« (Kom. zu Joh. Ev., S. 6). Dies ist jetzt allgemeine Ansicht. v. d. Goltz führt als Vertreter dieser Ansicht an (S. 118): Bauer, Hilgenfeld, Lipsius, Volkmar, Uhlhorn, Luthardt, G. H. Mayer, Holtzmann, B. Weiß, Zahn (Ign. S. 644 ff.) und Lightfoot. v. d. Goltz selbst gibt die »johanneische Denkweise« des Ign. zu, bestreitet dagegen die literarische Bekanntschaft (vgl. a. a. O., S. 131 ff.). Auch Harnack gibt die Wahrscheinlichkeit zu, daß Ign. den Joh. gelesen habe. Belser hält die Benutzung für außer Frage stehend (Einleitung, S. 280). [62]) Vgl. Dreher, a. a. O., S. 7.

Συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.	Vers 54. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.
Ignat. (Ephes. 20):	Jo. 6 (ähnliche Gedanken).
Ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστίν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.	Vers 54. . . . ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτόν. Vers 56. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μοῦ τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ. Vers 57. . . . ὁ τρώγων με, κἀκεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ.
Ignat. (Röm. 7):	Jo. 6:
οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου, ἄρτον θεοῦ θέλω (vgl. auch Eph. 5), ὅ ἐστίν σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ,	Vers 27. Ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην. Vers 33: Ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστίν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Vers 51: Ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστίν.
καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστίν ἀγάπη ἄφθαρτος.	Vers 55. Τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστίν πόσις.

Nach dieser Vergleichung darf man mit größter Wahrscheinlichkeit behaupten, daß Ignatius nicht bloß das Joh. Ev. gekannt hat, sondern auch, daß seine Ausdrucksweise von der hl. Eucharistie zum Teil wörtlich mit Jo. 6 übereinstimmt.[63]) Zudem ergibt sich hieraus die äußerst wertvolle Tatsache, daß der hl. Kirchenvater die Rede Jesu in der Synagoge zu Karphanaum, wenigstens deren zweiten Teil[64]), auf das hl. Mahl bezogen hat. Steht aber diese Beziehung von Jo. 6, 51 ff. auf die hl. Eucharistie bei Ignatius einmal fest,

[63]) Vgl. Sprinzl, Theol. der apost. Väter. Wien 1880, S. 275, Anm.

[64]) Über die einheitliche Fassung der Rede Jesu vgl. Belser, Geschichte des Leidens etc. S. 198 und 216 ff.

so folgt schon hieraus, daß der hl. Bischof von Antiochia σάρξ καὶ αἷμα des fleischgewordenen Gottessohnes sich nur als real gegenwärtig gedacht haben kann. Gibt man nämlich die Deutung von Jo. 6, 51 ff. auf die hl. Eucharistie einmal zu, so dürfte es fast unmöglich sein, auf etwas anderes denn auf reale Präsenz zu schließen.[65])

10. Ergebnis.

Waren es auch nur ganz kurze Andeutungen über das hl. Mahl, die wir bei Ign. fanden, abgesehen von Röm. 7 stets in Verbindung mit der Mahnung zur einheitlichen Abendmahlsfeier gegeben, so dürfen wir doch mit vollem Rechte aus ihnen schließen: Ignatius hat die reale Gegenwart Christi im heiligsten Sakramente gelehrt. Dazu berechtigt uns:

1. Die Smyrn. 7 betonte Abweichung der Doketen vom allgemeinen Glauben, daß »die Eucharistie Fleisch des Erlösers« sei. Der gegen die buchstäbliche Fassung dieses Ausdruckes erhobene Einwand erwies sich als nicht stichhaltig.

2. Die ebendaselbst hervorgehobene Strafe für die Versäumnis der Teilnahme an der hl. Eucharistie und die Aufforderung an ihr teilzunehmen, damit Auferstehung die Belohnung sei.

3. Die in Smyrn. 8 angedeutete Lehre vom Bischof und Priester als den Ministern der kirchlichen orthodoxen Eucharistie bestätigte unsere Anschauung.

4. Philad. 4 ließ uns die Eucharistie als Symbol der Einheit der Kirche erscheinen, ein Gedanke, der nur bei Annahme realer Gegenwart vollste Wahrheit ist.

5. Der Epheser Brief lehrte uns die erhabenen Wirkungen des hl. Mahles nach des Ignatius Anschauung kennen,

[65]) Vgl. Belser, a. a. O.; Schanz, Kom. z. Jo. S. 285 ff.; Ders., Sakr.-Lehre. S. 322 ff. Es ist eine sehr wohlfeile Ausrede, Jo. 6, 51—59, für »Interpolation anzusehen, für eine Doublette zur Rede vom Lebensbrot, in welcher der einfache Gedanke des Originals in einer durch die kirchliche Abendmahlspraxis bedingten Weise umgebildet ist« (Spitta, Urchristl. Traditionen, S. 220). Ähnlich Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, S. 184 ff. Gerade die vorstehende Vergleichung obiger Stellen mit Ign. zeigt, daß Jo. 6, 51 ff. wahrlich keine »Doublette« ist.

Wirkungen, die bei Annahme symbolischer Auffassung unerklärbar sind.

6. Der Römerbrief mit seiner Darstellung der ersehnten himmlischen Vereinigung mit Christo unter dem Bilde der irdischen eucharistischen gab uns ein weiteres Beweismoment.

7. Der Vergleich der genannten Stellen mit den Worten des hl. Apostels Paulus und mit den Worten Christi in Jo. 6 zeigte, wo neben der Überlieferung die Quellen zu suchen sind, aus denen der hl. Martyrer seine Lehre von der realen Gegenwart Christi im heiligsten Sakramente geschöpft hat.

Drittes Kapitel.

Der hl. Justinus.

§ 6. Apolog. I, 65—66.

Für die Frage, was der hl. Justinus als Inhalt der eucharistischen Speise angesehen, kommt allein Kap. 66 der um 150 verfaßten ersten Apologie in Betracht.[1]) Nachdem der hochgebildete christliche Philosoph die Taufe behandelt, geht er in Kap. 65 zur Schilderung der eucharistischen Feier über. Nach Erwähnung des Friedenskusses heißt es: »Hiernach wird dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit einer Mischung[2]) gereicht. Dieser nimmt es, schickt dann Lob und Preis zum Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des hl. Geistes empor und setzt die Danksagung dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt werden, noch lange fort. Hat er die Gebete und Danksagung beendet, so stimmt das gesamte anwesende Volk ein, indem es spricht: Amen. Dieses Amen bedeutet im Hebräischen soviel wie: so geschehe es. Nach der Danksagung des Vorstehers und der Zustimmung des gesamten Volkes reichen die Diakonen, wie sie bei uns

[1]) Die für den Opfercharakter der Eucharistie wichtigen Stellen: Dial. 41 (M. gr. 6, 564), 70 (6, 641), 117 (6, 746) sind für unsere Frage ohne Belang. Als Textausgabe wurde bei Justinus Migne benutzt.

[2]) »Ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, vielleicht ist zu lesen Ποτήριον κράματος, nicht aber mit Harnack Ποτήριον ὕδατος.« Bardenhewer, Patr.[1]. Freib. 1894, S. 95. Über die Harnacksche These »Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin« (T. U. VII, 2, S. 115—144) vgl. Ehrhard, a. a. O., S. 233 f.; Scheiwiler, a. a. O., S. 26—43. Übrigens ist Harnack vorsichtiger geworden. Vgl. seinen Artikel: Cypr. als Enthusiast (Z. f. n. W. 1902, S. 185).

heißen, einem jeden der Anwesenden von dem konsekrierten Brote, Wein und Wasser (τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος) zum Genusse dar und bringen davon auch den Abwesenden.

Kap. 66: Und diese Speise heißt bei uns Eucharistie; daran darf niemand teilnehmen als, wer an die Wahrheit unserer Lehre glaubt und jener Abwaschung behufs Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt sich unterzogen hat und so lebt, wie Christus es geboten hat. Denn nicht wie gemeines Brot und gemeinen Trank nehmen wir dies, sondern wie der durch Gottes Wort Fleisch gewordene Jesus Christus, unser Heiland, Fleisch und Blut zu unserer Erlösung gehabt hat, so sind wir belehrt worden, daß auch die durch das von ihm herkommende Wort des Gebetes konsekrierte Speise, von welcher unser Blut und Fleisch durch Verwandlung genährt wird, jenes fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut sei. Denn die Apostel haben in den von ihnen stammenden Denkwürdigkeiten, welche Evangelien heißen, überliefert, daß sie folgende Weisung empfangen haben: Jesus habe Brot genommen, dankgesagt und dann gesprochen: Das tut zu meinem Andenken, dies ist mein Leib. Und in gleicher Weise habe er den Kelch genommen, dankgesagt und gesprochen: Dies ist mein Blut, und ihnen allein habe er davon mitgeteilt.« [3])

[3]) M. gr. 6, 428 f., Kap. 66: καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστίν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιγμένα ὑφ' ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν · ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν. λάβοντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν. ‚Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστί τὸ σῶμά μου' · καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν. ‚Τοῦτό ἐστίν αἷμά μου' · καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.«

§ 7. Dogmatischer Gehalt dieser Stelle.

1. Verschiedene Beurteilung.

Hagenbach[4]) sagt, alle drei Konfessionen, die römisch-katholische, die lutherische und die reformierte, haben den Ausdruck ihrer Lehre bei Justinus finden wollen, während die vorliegende Stelle keine ganz ausdrücke. Die symbolische Deutung fanden wir bei Ebrard[5]), die lutherische bei Semisch[6]); eine »bloß dynamische Veränderung der Elemente« soll unser Kirchenvater nach Steitz[7]) lehren. Nach Loofs[8]) dagegen ist diese These falsch. Harnack gesteht[9]): »Es läßt sich nicht verkennen, daß Justin die wunderbare, vom Logos gewirkte Identität des verdankten Brotes mit dem vom Logos angenommenen Leibe vorausgesetzt hat.« Eine Reihe anderer protestantischer Dogmenhistoriker stützt auf unsere Stelle die Lehre, daß im Abendmahl eine neue Inkarnation stattfinde. So nach Kahnis[10]) von älteren Theologen Hahn, Neander, Baur, Engelhard und Semisch, von Neueren zählen wir Weizsäcker[11]) hinzu. So verschieden die genannten Ansichten über die Eucharistie-Lehre des Justin hiernach auch sind, so sind sie doch darin einig, daß Justin sicher nicht für die katholische Anschauung[12]) von der realen Gegenwart, und zwar durch Wesensverwandlung, in Anspruch genommen werden dürfe. Prüfen wir daher im einzelnen.

[4]) Hagenbach, Lehrb. der Dogmengesch.[5], Leipzig 1867, S. 168 (Zitat bei Renz, Opferchar., S. 51).

[5]) Ebrard, Das Dogma vom hl. Abendmahl und seine Geschichte. Frankfurt 1845, I, 259.

[6]) Semisch, Justin der Martyrer. II, 438 (Zitat bei Kahnis, a. a. O., S. 185).

[7]) A. a. O., S. 429—443. [8]) A. a. O., S. 40 f.

[9]) Harnack, Dogmengesch. I[3], S. 203 f.

[10]) Kahnis, a. a. O., S. 179—186.

[11]) Weizsäcker, Die Theol. des Martyrers Justin (J. d. Th. XII, S. 96 ff.).

[12]) Vgl. Döllinger, a. a. O., S. 27 f.; Möhler, Patrol. S. 243 bis 247; Schwane, Dogmengesch. I, S. 643—648; Nirschl, Patr. I, S. 155 f.; Dreher, a. a. O., S. 9—14; Renz, Opferchar. S. 44—60; Derselbe, Gesch. des Meßopferbegr. S. 152—164; Probst, Lit. der drei ersten christl. Jahrh.

2. Einzeluntersuchung.

a) Name der hl. Speise.

Die hl. Speise, deren Konfizierung und Austeilung, jenes durch den Vorsteher, dieses durch die Diakonen, Justin Kap. 65 berichtet hat, trägt also von dem Danksagungsgebete selbst den Namen εὐχαριστία. Dieser Ausdruck ist zweifellos im Anschluß an die Einsetzung des heiligsten Sakramentes gebildet. Wenn zu Justins Zeit die τροφὴ αὕτη schon εὐχαριστία heißt, so ist unseres Erachtens dieser Ausdruck bei Did. 6, 9 und oftmals bei Ignatius in gleicher Weise zu fassen, besonders wenn man die Beziehung Justins zu Kleinasien berücksichtigt (Eus., Hist. eccl. IV, 18, 6).

b) Bedingungen zum Empfange.

Der zu εὐχαριστία beigefügte Relativsatz nennt die Bedingungen zur Teilnahme an dieser hl. Speise. Wie in Did. 9, 5 und 14, 1 zum Empfang der Eucharistie Taufe und Reinheit von Sünden gefordert wird, so verlangt hier Justin[13]) den Glauben an Christi Lehre, den Empfang der Taufe und ein Leben nach Christi Vorschrift. Diese Bedingungen sucht er am Schlusse der genannten Stelle auch aus der ersten Feier der hl. Eucharistie zu beweisen: »Und nur ihnen (den Aposteln) teilte er es mit.« Dadurch will der hl. Kirchenvater ohne Zweifel den historischen Nachweis bringen, daß Glaube, Zugehörigkeit zu Christus und Leben nach seinen Vorschriften zum Empfang des hl. Mahles unerläßliche Bedingungen sind. Ein anderer Zweck der Hinzufügung dieses Gedankens ist nicht ersichtlich. — Weshalb, so fragen wir, diese hohen Forderungen für den Kommunizierenden? Sie sind nur zu erklären durch die hohe Wertschätzung dieses hl. Mahles. Wenn die Eucharistie nur ein Zeichen der Gegenwart Christi oder gar nur ein Gedächtnismahl an Christi Tod ist, so erkläre man uns doch, weshalb

Tübingen 1870, S. 91—111; Schanz, Sakr. Lehre. S. 334; Derselbe, Katholik. 1896, II, S. 119—122; Franz J. Th., Die euchar. Wandlung. Würzburg 1880, S. 43; Belser, Geschichte. S. 190 f.; Scheiwiler, a. a. O.

[13]) Auch Zahn hebt diese enge Beziehung zwischen Did. und Justin hervor (Ztschr. f. Kirchengesch. VIII (1885/6, S. 83).

Paulus, Didache und hier also auch Justinus zu ihrem Empfange Reinheit des Wandels fordern. Schon diese geforderten Bedingungen geben einen nicht undeutlichen Beweis, daß Justin die reale Gegenwart Christi im heiligsten Sakramente gelehrt hat.

Doch Justin selbst erklärt, weshalb Glaube, Taufe und reines Leben erforderlich sind.

c) Wertschätzung der hl. Speise.

»Denn nicht als gewöhnliches Brot und nicht als gewöhnlichen Trank empfangen wir dieses.« Das also ist der Grund (γάρ), weshalb nur der ein reines Leben führende Getaufte von der Eucharistie genießen darf. Sie ist keine gewöhnliche Speise. Aber was enthält sie denn für den Gläubigen? Die wichtige Antwort gibt die nun folgende Periode, die für unsere Frage ausschlaggebend ist. Um alle Gedanken derselben zu würdigen, zergliedern wir und unterscheiden nach dem Vorgange Drehers:

I. Den Nachsatz: »ἐδιδάχθημεν τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν . . . ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος καὶ σάρκα καὶ αἷμα εἶναι;«

II. den Vergleich: »ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν . . . εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν . . . σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι;«

III. den Relativsatz: »ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν.«

Ad I. Der Nachsatz enthält zweifellos den wichtigsten Gedanken. Aus »ἐδιδάχθημεν« ist zunächst zu schließen, daß es sich hier um eine allgemein christliche Tradition, nicht etwa um Justins private Meinung handelt. Das Objekt der »Belehrung« ist die εὐχαριστηθεῖσα τροφή, d. h. die Speise, über welche das Kap. 65 erwähnte Dankgebet gesprochen ist, die nach dem Einleitungssatze von Kap. 66 selbst εὐχαριστία heißt. Diese »verdankte Speise« ist »Fleisch und Blut ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ«. Dadurch soll betont werden, daß die Eucharistie Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus sei, d. h. der genannten, von Justin in der Apologie oft er-

wähnten historischen Person Christi. Wir werden hier sofort an Ignatius erinnert, der ebenfalls auf den historischen Christus bei Nennung des eucharistischen Fleisches Christi hinweist (Smyrn. 7).

In dem Nachsatz sagt Justin demnach mit klaren Worten, daß die eucharistische Speise Fleisch und Blut Christi sei (εἶναι). Wir erblicken darin mit vollem Rechte ein Zeugnis für die reale Gegenwart. Denn die Prädizierung der eucharistischen Speise als Leib und Blut des Herrn ist doch nur dann erlaubt, wenn sie auf realer Grundlage beruht, wenn Brot und die Mischung aus Wein und Wasser (c. 65) wirklich das sind, als was sie bezeichnet werden. Wir halten diese These auch aufrecht gegenüber folgendem Einwande.

Steitz meint: »Mit Recht macht Rückert S. 397 darauf aufmerksam, daß in dem Hauptsatze σάρκα und αἷμα ohne Artikel stehen und schließt daraus, daß das geweihte Brot dem Justin nicht der ehemals geborene, gestorbene und erhöhte Leib, der Wein nicht das aus seinen Adern geflossene Blut, sondern nur daß es Fleisch und Blut sei, welches Christo angehört, wie jenes ihm angehörte, und daß es darum auch Eigenschaften trage, wie solches Fleisch und Blut sie haben müssen. Die Gegenwart des zum Himmel erhöhten Leibes im Sakramente dürfen wir also bei Justins Ansicht nicht voraussetzen.« Auf diesen Einwand ist zu erwidern: Dem Fehlen des Artikels bei σάρκα und αἷμα darf eine solche Bedeutung nicht beigelegt werden. Die beiden Ausdrücke »Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus« und »das Fleisch und das Blut jenes fleischgewordenen Jesus« bezeichnen sachlich genau dasselbe. Durch Vorstellung von »ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ« sind die Begriffe σάρκα und αἷμα so genau determiniert, daß der Artikel überflüssig erscheinen mußte. Zudem vermögen wir nicht einzusehen, welcher sachliche Unterschied nach Rückert besteht in den Begriffen »der ehemals geborene, gestorbene und erhöhte Leib« und das Fleisch »das Christo angehörte, wie jenes ihm angehörte«.

Die eucharistische Speise ist also nach obigem Satze Fleisch und Blut Christi. Das muß sie geworden sein, denn

zuvor verdiente sie noch nicht diesen Namen. »Brot und ein Becher mit gemischtem Wein« wird nach Kap. 65 dem Vorsteher der Brüder gereicht. Mithin muß Brot und des Bechers Inhalt in Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus verwandelt sein. Daher hat Rückert[14]) recht: »Die Speise ist σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ. Sie ist es und war es vorher nicht; so muß ein Werden in der Mitte liegen, ein Übergang aus dem, was sie war, in das, was sie nun ist; er hat keine Veranlassung zu sagen γενέσθαι oder γεγηθῆναι, aber gedacht haben muß er es.« Es liegt daher nahe, zu schließen, wenn die eucharistischen Elemente vor dem Dankgebete Brot und gemischter Wein genannt werden, nach demselben aber Fleisch und Blut jenes Jesus, dann muß ihr Wesen verwandelt sein. Wir finden deshalb die Lehre von der Wesenswandlung wenigstens bei Justin angedeutet.

Weizsäcker[15]) ist zwar anderer Meinung: »daß die Substanzen von Wein und Brot keinerlei Veränderung erleiden, geht daraus hervor, daß es gerade diese εὐχαριστηθεῖσα τροφή ist, welche zur leiblichen Nahrung dient«. Allein diese εὐχαριστηθεῖσα τροφή wird doch ausdrücklich als σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ bezeichnet.

Mehr Berechtigung scheint ein anderer Einwand Weizsäckers zu haben: »Keineswegs sind dieselben (Brot und Wein) in den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Jesu verwandelt. Dies geht schon aus der Gleichstellung beider Prozesse, desjenigen des Abendmahls und der Menschwerdung hervor.« Die Widerlegung dieses wichtigen Einwandes führt uns zur Besprechung des Vergleiches in obiger Periode.

Ad II. Vergleich.

Was zunächst den Zweck dieses Vergleiches anlangt, so will Justin ohne Zweifel seinen heidnischen Lesern erklären,

[14]) Rückert, Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte. Leipzig 1856, S. 397. Sehr bezeichnend ist S. 401: »Verwandlung lehrt er (Justin), dem ist nicht zu entgehen . . . Aber Wahrheit werden wir in seiner Auffassung nicht suchen. Denn wenn wir aufrichtig reden wollen, so ist sie doch nur ein Hirngespinst, das weder Schriftgrund noch Tatsachen unter seinen Füßen hat.« [15]) A. a. O., S. 96.

wie es möglich sei, daß die konsekrierte Speise Fleisch und Blut Jesu sei. Zum Erweise der Möglichkeit des Wunders der Verwandlung nennt er das Wunder der Menschwerdung. Wenn die Menschwerdung möglich durch Gottes Allmacht, dann ist auch durch dieselbe Allmacht die Gegenwart Jesu unter den eucharistischen Elementen möglich.

Der Vergleichungspunkte sind demnach besonders zwei. Dort bei der Menschwerdung ein Wunder, hier bei der Eucharistie ein Wunder. Das erste gewährleistet das Vorhandensein des zweiten. Dies der erste Vergleichspunkt. Der zweite bezieht sich auf das wirkende Subjekt: bei der Menschwerdung διὰ λόγου θεοῦ, bei der hl. Eucharistie δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ. Über den Ausdruck διὰ λόγου θεοῦ gehen die Ansichten auseinander. Die meisten verstehen darunter den λόγος, die zweite Person der Gottheit. Dreher[16]) faßt es als ῥῆμα τῆς δυνάμεως (Hebr. 1, 3), als Allmachtswort Gottes.

Wegen der Logoslehre des Justin[17]) scheint zwar die erstere Fassung den Vorzug zu verdienen. Demnach ergäbe sich der Sinn »Wie Jesus durch die Kraft des Logos Fleisch geworden, Fleisch und Blut erhielt, so wird auch das Brot, das δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ, d. h. durch das von ihm stammende Wort des Gebetes geweiht ist, sein Fleisch und Blut.« [18]) Allein die Parallele im Satzbau unserer Stelle scheint doch dafür zu sprechen, in διὰ λόγου θεοῦ unter λόγος ein göttliches Wort, d. h. eine göttliche Willensanordnung zu verstehen. (Weizsäcker.) Der Sinn ist dann: »Dasselbe Allmachtswort, das in der Fleischwerdung die Gesetze der Natur umging, ist auch hier tätig und macht das wunderbar gebildete Fleisch und Blut Jesu gegenwärtig.« (Dreher.)

Die Umwandlung der Elemente zum Fleische und Blute Christi geschieht nach Justin δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ, d. h. durch das von ihm (Christus) stammende Wort des Gebetes. Unter diesem »Wort des Gebetes« haben wir

[16]) A. a. O., S. 12.

[17]) Vgl. Sprinzl, Theol. des heil. Justin. Theol.-prakt. Quartalschr. 1885, S. 266 ff; Schanz, Kathol. II, 1896, S. 121.

[18]) Loofs, a. a. O.

nichts anderes zu verstehen als das in Kap. 65 genannte Danksagungsgebet (εὐχαριστία), wie Veil sich ausdrückt (a. a. O., S. 103), »das durch sein Beispiel (er danksagte) und durch seine ausdrückliche Anweisung (das tut zu meinem Gedächtnis) vorgeschriebene Danksagungsgebet«. Wir haben daher Grund, darin die Einsetzungsworte zu vermuten, die sich ja als ein von ihm stammendes Wort darstellen. Daher behauptet Renz[19]) mit Recht: »Es kann kaum zweifelhaft sein, daß Justin den Einsetzungsworten die konsekratorische Kraft beilegte, d. h. glaubte, daß bei ihrem Aussprechen durch den Vorsteher die Wandlung erfolgte.«

Es entsteht nun die wichtige Frage: dürfen wir noch weitere Vergleichungspunkte in des Justinus Vergleich der Menschwerdung und der Eucharistie annehmen; insbesondere: Ist von Justin die vollendete Menschwerdung, Gottheit und Menschheit in Christo, in Parallele gesetzt zur hl. Eucharistie? Ist diese Frage zu bejahen, dann ist obiger Einwand Weizsäckers berechtigt, dann dürfen die Vertreter der sogenannten Impanationstheorie, nach der Christus mit den eucharistischen Elementen gleichsam eine neue Inkarnation eingeht, Justin zu den Ihrigen zählen, dann ist Justin direkter Gegner des katholischen Dogmas von der Wesensverwandlung. Wir haben daher diese Frage genau zu prüfen.

Auch nach Justins Christologie ist Christus Gott und Mensch (Belegstellen siehe bei Sprinzl, a. a. O., S. 268). Gottheit und Menschheit sind in Christo unvermischt. Es ist deshalb der Ausdruck nicht berechtigt: Die Menschheit in Christo ist seine Gottheit. — Wenn nun Justin obigen Vergleich auch auf den terminus ad quem ausgedehnt wissen wollte, so wäre es seine Lehre, daß auch in der τροφή die eucharistischen Elemente und Fleisch und Blut Christi unvermischt nebeneinander beständen. Dann dürfte Justin aber nicht sagen, die τροφή sei σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ. Da er dies tut, kann die Parallele in diesem Punkte nicht gewollt sein. — Es kommt als weiteres Moment hinzu: Der terminus ad quem

[19]) Renz, Opferchar., S. 52.

der Menschwerdung ist die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen zur Einheit der Person.[19a]) Die Vereinigung des Logos in der hl. Eucharistie mit den Elementen ist doch sicherlich von Justin nicht als Einigung zu einer Person gedacht. — Der Zweck endlich, weshalb Justin die Parallele zieht, ist einzig und allein dieser: Er will den Heiden durch Hinweis auf das Wunder der Inkarnation die Möglichkeit zeigen, daß die τροφή Fleisch und Blut Christi sei. »Offenbar stellt Justin hier zwei analoge Vorgänge in Parallele; beide werden durch höhere Kraft bewirkt, dort die Menschwerdung durch den göttlichen Logos (?), hier die Eucharistie durch das nicht minder wirksame Weihewort Christi im Munde seiner Kirche. Gleiche Ursachen schaffen gleiche Wirkungen, daher das Resultat, daß die irdischen Elemente zum Leib und Blut Christi werden.«[20]) Die Art und Weise, wie das Brot der Leib Christi sei, ob durch Verwandlung oder Vereinigung, will er, wie überhaupt keiner der vornicänischen Väter, nicht auseinandersetzen.

Aus diesen Gründen ist unseres Erachtens die Ausdehnung der Parallele Justins zwischen dem Prozeß der Menschwerdung und jenem der eucharistischen Segnung der Elemente auch auf den terminus ad quem entschieden zu verwerfen.

Der Nachsatz der Periode behält demnach voll und ganz seine Geltung: »Wir sind belehrt, daß die gesegnete Speise jenes fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut sei.«

Ad III. Der Relativsatz ἐξ ἧς (sc. εὐχαριστηθείσας τροφῆς) αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν ist auf die mannigfachste Weise erklärt worden.

1. Allgemein verworfen ist zunächst die Auffassung, welche Steitz a. a. O. aufgestellt hat. Er faßt den Relativsatz als Erklärung zu »gemeine Speise« und übersetzt: »... so ist auch, wie wir belehrt sind, durch das von ihm stammende Wort

[19a]) Auch Justin kennt nur einen Christus. Vgl. Apol. I, 5 (M. gr. 6, 336): τοῦ Λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος.

[20]) Thomasius, Dogmengesch. I. Erlangen 1874, S. 406.

des Gebetes geweiht, die Nahrung, von welcher unser Blut und Fleisch auf dem Wege der Verwandlung genährt wird, etc. . .« Zur Erklärung fügt er später bei: »Die Möglichkeit, daß Brot und Wein Fleisch und Blut Christi werden, veranschaulicht er an der natürlichen Bestimmung der Speise überhaupt, auf dem Wege der Verdauung Fleisch und Blut zu werden. Denn wenn sie dies auf natürlichem Wege täglich wird, so kann sie es auch durch übernatürliche Kraft im Sakramente.« Diese Erklärung ist mit Recht von allen neueren Auslegern verworfen; denn der Relativsatz bezieht sich nicht auf τροφή allein, sondern auf »εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν.

2. Das ἡμῶν bezieht man teils auf σάρκες καὶ αἷμα, teils auf μεταβολήν. Erstere Beziehung dürfte den Vorzug verdienen. Dann ergibt sich der Sinn. »Von ihr (der konsekr. Nahrung) wird unser Fleisch und Blut genährt κατὰ μεταβολήν.«

3. Was will nun aber der Ausdruck κατὰ μεταβολήν, den man als eine »crux interpretum« bezeichnet hat, besagen? Man hat κατὰ μεταβολήν (μεταβολή = Veränderung, Umwandlung) mit »durch Verdauung« wiedergeben wollen. Man sah hier den »physiologischen Satz ausgesprochen, daß unser Fleisch und Blut sich auf dem Wege der Verwandlung bilde.«[21]) Allein es ist doch wohl kaum denkbar, »wie Justin es wagen konnte, dem Kaiser Antonin als christliche Geheimlehre unter Berufung auf das Wunder der Menschwerdung die Mitteilung zu machen, Brot und Wein werden durch die

[21]) Vgl. Nitsch, Grundriß der christl. Dogmengesch. Berlin 1870, S. 390. Otto in ed. Just. (Zitate bei Dreher, a. a. O., S. 14). Auch Franzelin ist von dieser Deutung beeinflußt, wenn er zur Erklärung unserer Stelle sagt: »Tandem mutationis panis et vini in carnem et sanguinem Christi aliquam similitudinem exhibet in mutatione panis et vini in carnem et sanguinem hominis, quando his alimentis nutrimur« (Tractatus de ss. Euch. Sacram. et Sacrificio. Ed. III, Romae 1875, pag. 87). Eine ähnliche Erklärung schlägt Renz (Gesch. des Meßopferbegr., S. 158) vor. Auch er faßt μεταβολή als Verdauung und sagt: »Die Verdauung kann nur als Gleichnis aufgefaßt werden. So hat später im 8. Jahrhundert Bischof Theodorus Abukara den Vergleich zwischen Verdauung und eucharistischer Umwandlung benützt, um einem Sarazenen die Konsekration in ihrem Vorgang etwas anschaulich zu machen. Migne, gr. 97, 1552«.

Verdauung in Fleisch und Blut verwandelt« (Dreher). — Andere, ältere katholische Erklärer wollen κατὰ μεταβολήν von der Wesensverwandlung im Sinne der tridentinischen Transsubstantiationslehre deuten. Wenn auch gewiß nicht zu leugnen ist, daß von späteren Vätern die Verwandlung durch μεταβάλλω bezeichnet ist (Cyrill v. Jer., Catech. myst. 4), so verbietet doch die Stellung des Ausdruckes im Satze sicher dessen Beziehung zu ἐξ ἧς (τροφῆς). Der Ausdruck ist nähere Bestimmung zum Verbum. Daher ist diese Deutung auch von allen katholischen Erklärern seit Döllinger aufgegeben. — J. A. Cramer[22]) deutet unseren Ausdruck neuestens folgendermaßen: κατὰ μεταβολήν bedeutet hier, was es in der stoischen Philosophie stets bedeutet hat: Durch Umwandlung wieder zum Logos zurückkehren (Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872, S. 112). Schick hat also das Richtige getroffen: Wir nähren uns in der Eucharistie mit dem Fleische und Blute des menschgewordenen Logos, damit wir dereinst ganz in den Logos aufgenommen werden.« — So lange die Cramersche These von der Unechtheit der ganzen Stelle noch unerwiesen ist — und das wird sie bleiben — möchten wir uns folgender, nicht der »stoischen Philosophie«, sondern dem christlichen Ideenkreise entstammenden Erklärung anschließen. Wir übersetzen κατὰ μεταβολήν mit: umwandlungsweise. Durch die eucharistische Speise wird unser Fleisch und Blut umwandlungsweise genährt, d. h. wohl zur einstigen Verklärung des Auferstehungsleibes vorbereitet. »Der sterbliche

[22]) J. A. Cramer (Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht. Z. f. n. W. Gießen 1901, S. 335). Cramer leugnet S. 313 die Einheit der Apologien Justins; er sieht darin zwei Schriften, eine von Justin, eine andere von einem alexandrinischen Judenchristen. Die »orthodoxkirchliche Logoschristologie und die orthodoxe Trinitätslehre« soll nachher hineingearbeitet sein. — Kap. 60—68 sollen daher unecht sein (S. 334). Kap. 67 soll eine Umarbeitung von Kap. 13 und 65 sein: »Was hat die Beschreibung der gottesdienstlichen Versammlung der Christen mit der ganzen Apologie zu tun?« (S. 337). — Die These Cramers bedarf noch im einzelnen der Widerlegung. Die genannten Stellen sind allgemein als echt bezeugt. Der Zweck der liturgischen Schilderung ist Sicherstellung gegen heidnische Verdächtigungen.

Leib des Menschen wird durch den Genuß des Abendmahls fähig gemacht, die ἀφθαρσία zu empfangen« (v. Engelhardt). Loofs[23]) fügt dieser Deutung noch einige wichtige Momente hinzu:

»Mit Weizsäcker, Engelhardt u. a. ist das κατὰ μεταβολήν dahin zu deuten, daß durch die Eucharistie unser Fleisch und Blut so genährt werden, daß sie dadurch eine μεταβολή erfahren, nämlich εἰς τὸ ἄφθαρτον εἶναι. Das φάρμακον ἀθανασίας bei Ignatius (Eph. 20, 2) ist mehr als eine Parallele: eine Abhängigkeit Justins von den bei Ignatius uns entgegentretenden ‚kleinasiatischen Gedanken' ist auch sonst nachweisbar.« Wir möchten diese Worte Loofs akzeptieren, jedoch mit der Modifikation, daß wir die Beziehung der Eucharistie zum Auferstehungsleibe zurückführen nicht auf »kleinasiatische Gedanken«, sondern auf Jo. 6, 54, das wir als Wort Christi ansehen (nicht mit Spitta, »Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums« für Interpolation halten): »ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ«.

Dieser Erklärung geben wir auch endlich den Vorzug vor der rein symbolischen Fassung Ebrards[24]), der in κατὰ μεταβολήν »die welthistorische allgemeine Tatsache der Umgestaltung des Kreatürlichen ins Geheiligte, Erlöste« gelehrt findet.

d) Berufung auf die Einsetzung.

In dem auf die bisher erklärte Periode folgenden Teile des Zitates begründet der hl. Justin das ἐδιδάχθημεν durch Anführung der Stiftungsworte. Das δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ erläuternd, sagt er unter Hinweis auf die Denkwürdigkeiten der Apostel[25]), daß Christus die Anweisung zur Fort-

[23]) Loofs, a. a. O., S. 40.

[24]) Ebrard, a. a. O., S. 261.

[25]) Über den Ausdruck ἀπομνημονεύματα vgl. Belser, Einleitung, S. 207. Über die wichtige Frage, ob Justin unsere synopstischen und das Joh. Evang. gekannt habe, vgl. M. v. Engelhardt, a. a. O., S. 335; Harnack A., Das Neue Testament um das Jahr 200. Freiburg 1889; Lippelt E., Quae fuerint Justini ἀπομνημονεύματα, quaque ratione cum

setzung dessen, was er beim letzten Mahle getan, gegeben. Darum findet sich dieser Befehl auch vorangestellt; eine Abweichung von allen uns bekannten Überlieferungen über die Einsetzung. Sodann zitiert der hl. Verfasser die Einsetzungsworte[26]) selbst zur Begründung seiner Behauptung, daß Brot und der Inhalt des Kelches Fleisch und Blut Christi seien. Wir haben also hier zum ersten Male in der gesamten altchristlichen Patristik die Tatsache vor uns, daß man sich für die Abendmahlslehre auf die Worte Christi beim letzten Mahle berief. Christus selbst hat Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut bezeichnet, das war also damals, das ist heute noch der Grund, weshalb der gläubige Christ die Lehre vom hl. Sakrament freudig annimmt.

3. Ergebnis.

Der hl. Märtyrer Justin trägt demnach über das hl. Abendmahl in Apol. I, 66 folgende dogmatische Gedanken vor:

1. Zum Empfange des hl. Mahles, dem er den Namen Eucharistie beilegt, ist Glaube an Christus, Wiedergeburt durch das Bad der hl. Taufe und ein Leben nach Christi Vorschriften nötig. Wir halten uns berechtigt, aus diesen Anforderungen, die Justin an den Kommunizierenden stellt, zu schließen: Also muß Justin in der hl. Eucharistie sich Christum selbst real gegenwärtig gedacht haben. Soll die Eucharistie nur ein Bild vom Herrn sein, so vermögen wir nicht zu ergründen, weshalb Justin diese Bedingungen stellt.

---

forma evv. Syrolatina cohaeserint (Diss.). Halle 1901.; Sprinzl, Theol. des hl. Justin. Theol.-prakt. Quartalschr. 1884, S. 287; Schanz, Kom. zu Joh., S. 8 f.; Berning, a. a. O., S. 177; Belser, a. a. O., S. 40, 64, 93, 105, 280.

[26]) Man hat hier eine fünfte Quelle des Einsetzungsberichtes finden wollen; wohl mit Unrecht. Der »justinische Abendmahlsbericht dürfte sich als ein rasch aus dem Gedächtnis hingeworfenes Zitat darstellen«. Vgl. Hehn, a. a. O., S. 24; Kneller, Z. f. kath. Theol. 1897, S. 347 ff.; Berning, a. a. O., S. 177 f. Gegenüber den Konsequenzen, die Veil, a. a. O., S. 106, aus dem vorliegenden Abendmahlsberichte zieht, verweisen wir auf Dial. c. Tryph. 41 (M. gr. 6, 564 . . . εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους) und ib. 70 (M. gr. 6, 641).

2. Die eucharistische Speise ist nicht »gemeines Brot und gemeiner Trank«. Nach dem Christenglauben ist sie »Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus«. — Dieser Satz ist nur dann voll und ganz wahr, wenn Justin die reale Gegenwart Christi im eucharistischen Mahle gelehrt hat. Ein Zeichen des Leibes Christi nennt man nicht den Leib Christi. Wäre letztere Ansicht jene des Justin gewesen, so wäre er als Apologet des Christentums verpflichtet und berufen gewesen, dem Kaiser gegenüber dies deutlich zu sagen[27]), besonders deshalb, weil der Vorwurf der Anthropophagie wohl durch die falsch verstandene eucharistische Lehre vom Essen des Fleisches Christi auch damals schon erhoben wurde.[28])

3. Brot und mit Wasser gemischter Wein verlieren den Charakter einer gemeinen Speise und eines gemeinen Trankes und werden Fleisch und Blut Jesu durch das von Christus stammende Gebetswort, d. h. durch die Einsetzungsworte.

Sie erfahren also — das allein gibt den Worten Justins vollgültige Erklärung — eine Verwandlung ihres Wesens.

4. Die Möglichkeit dieser Umwandlung der Elemente in Fleisch und Blut Christi veranschaulicht Justin durch das Wunder der Inkarnation, deren Realität die Wirklichkeit des Fleisches und Blutes der eucharistischen Speise gewährleistet. Andere Gedanken enthält diese Parallele Justins nicht.

5. Durch den Genuß der eucharistischen Speise als des Fleisches und Blutes Christi empfängt unser Fleisch irgend-

---

[27]) Vgl. Bellarmin, In controv. de s. Euch. II, 4 (Zitat bei Dreher, a. a. O., S. 14): »Insolubile manet hoc dilemma: Aut poterat Justinus vere dicere, carnem Christi a christianis solum in signo manducari, aut non poterat. Si poterat, praevaricator fuit causae christianae; nam odiosissimam reddidit fidem et auxit criminum suspicionem, cum posset uno verbo et fidem probabilem facere et crimen diluere. Si non poterat, certe ideo non poterat, quia vere et non in signo tantum datur nobis comedenda Christi caro.«

[28]) Apol. I, 26 (M. gr. 6, 369) heißt es von den häretischen Christen: εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι, λυχνίας μὲν ἀνατροφὴν, καὶ τὰς ἀνέδην μίξεις, καὶ ἀνθρωπείων σαρκῶν βορὰς οὐ γιγνώσκομεν.

wie eine μεταβολή, vielleicht meint Justin die Umwandlung zur einstigen Unsterblichkeit.

Nach alledem dürfen wir Justin, den hl. Märtyrer und Philosophen, mit Recht für die katholische Lehre als Zeugen in Anspruch nehmen und behaupten: Justin lehrt Apol. I, 66 die wirkliche Gegenwart Christi im hl. Sakramente, die Lehre von der Wesenswandlung spricht er zwar nicht ausdrücklich aus, deutet dieselbe jedoch an.

Viertes Kapitel.

Der hl. Irenäus.

§ 8. Die Lehre vom hl. Abendmahl bei Irenäus im allgemeinen.

1. Die Verwendung der Abendmahlslehre im Kampfe gegen gnostische Irrtümer.

Der hl. Irenäus, Bischof von Lyon[1]), kommt in seinem Hauptwerke, Adv. haereses, das aus der Zeit von 181—189 stammt, öfters auf die hl. Eucharistie zu sprechen. Er benutzt die Lehre vom hl. Abendmahl, die von seinen gnostischen Gegnern inkonsequenterweise festgehalten wurde, um die Theorien ihres Irrglaubens zu bekämpfen. Wie konnte nun aber Irenäus die kirchliche Abendmahlslehre zu seiner Argumentation verwenden?

Der Kirchenvater hatte den Gnostikern gegenüber zu verteidigen:

1. die Lehre, daß die Materie nicht in sich böse sei. Nehmen wir zunächst einmal an, der hl. Lehrer habe sich zum Dogma von der realen Gegenwart des Herrn unter den Gestalten des Brotes und Weines bekannt, so konnte er argumentieren: Wenn im Abendmahl Brot und Wein, materielle Dinge, in Leib und Blut des Herrn verwandelt werden, so kann die Materie nicht in sich böse sein.

---

[1]) Die Annahme vom Martyrium des hl. Irenäus, die sich auf Hier., Comm. in Is. ad 64, 4 sq. (Bardenhewer, a. a. O., S. 106) stützt, ist mit Grund zu bezweifeln. Vgl. Ehrhard, a. a. O., S. 262 f. (Weder Tertullian, noch Hippolyt, noch Eusebius bezeichnen ihn als Märtyrer.)

2. Dem Doketismus der Gnostiker gegenüber hatte Irenäus ferner zu betonen die volle menschliche Natur Christi. Unter der genannten Voraussetzung war der Schluß berechtigt: Wenn die Eucharistie Fleisch und Blut Christi ist, so muß Christus einen wirklichen Leib gehabt haben, ein ätherischer, ein Scheinleib hat nicht Fleisch und Blut.

3. Der gnostischen Doktrin gegenüber, daß Christus nur der niedrigste Äon sei, galt es ferner die Lehre von der Gottheit des Herrn zu betonen. Die Abendmahlslehre bot ihm bei genannter Voraussetzung hierzu als Beweismoment: Wenn Christus Geschöpfliches zum eucharistischen Mahle nimmt und dieses in seinen Leib und sein Blut verwandelt, so muß er selbst der Herr der Geschöpfe sein. Das Verwandeln setzt die gleiche Macht wie das Schaffen voraus. Also muß Christus Schöpfer der Kreatur sein.

4. Das Dogma von der Auferstehung des Fleisches konnte Irenäus aus der Lehre vom wirklichen Leibe und Blute Christi im hl. Mahle in folgender Weise beweisen:

a) die Möglichkeit der Auferstehung; wenn die Eucharistie der Leib Christi ist, dann ist auch unser Leib der Auferstehung und einstigen Verklärung fähig. Ist der verklärte Leib des Herrn dort zugegen, so ist auch Verklärung unseres Leibes möglich;

b) die Notwendigkeit der Auferstehung. Im hl. Mahle vermischt sich Christi unverwesliches Fleisch und Blut mit unserem Leibe. Daher ist es angemessen, daß auch unser Leib an der Unverweslichkeit Christi teilnimmt.

Diese Beweismomente konnte der hl. Irenäus aber nur dann gegen die Gnostiker anwenden, wenn sowohl er, wie seine Gegner auf dem gemeinsamen Boden des Glaubens an die reale Gegenwart des Herrn im hl. Sakramente standen. Wenn die Gnostiker diese Lehre nicht teilten, hatten obige Argumente keine Beweiskraft. Umgekehrt, wenn wir die genannten Argumente vom hl. Irenäus im Kampfe gegen die Gnostiker als Waffen verwendet finden, so ist uns das Beweis, daß sowohl er, als auch seine Gegner an die Identität

der eucharistischen Speise mit dem himmlischen Christus geglaubt haben.

2. Verschiedene Beurteilung der Abendmahlslehre des Irenäus.

Die katholische Dogmenhistorik[2]) behauptet, daß Irenäus die reale Gegenwart gelehrt und daraus argumentiert habe, und zahlreiche protestantische Gelehrte stimmen zu, jedoch mit der Modifikation, daß Irenäus eine Gegenwart Christi in, cum et sub pane gelehrt habe. »Luther selbst hatte schon 1527 den Irenäus siegesgewiß als testis veritatis für sich in Anspruch genommen«[3]); dem Reformator folgen Thiersch[4]), Kahnis[5]), Thomasius[6]), Rückert.[7]) Doch es fehlt auch nicht an der gegenteiligen Ansicht. Ebrard[8]) erblickt in Irenäus einen Zeugen für die reformierte Abendmahlslehre. Mit gewissen Modifikationen folgte ihm Steitz.[9])

[2]) Vgl. Döllinger, a. a. O., S. 31—42; Möhler, Patrol., S. 377 bis 390; Schwane, a. a. O., S. 662—670; Dreher, a. a. O., S. 14—24; Nirschl, Patrol. I, S. 196 f.; Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. S. 119—129; Hopfenmüller L., St. Iren. de Euch. (Diss.) Bambergae 1867; Renz, Opferchar. S. 60—80; Derselbe, Geschichte des Meßopferbegr. S. 179—196; Schanz, Sakr. Lehre. S. 335 f.; Derselbe, Der Konsekrat. — Moment in der hl. Messe (Katholik. 1896, II, S. 122 f.); Belser, Gesch. S. 191; Scheiwiler, a. a. O., S. 43—56.

[3]) Loofs, a. a. O., S. 47. [4]) Thiersch, H. J., Die Lehre des hl. Irenäus von der Eucharistie. Z. l. Th. K. 1841, S. 40—76. [5]) Kahnis, a. a. O., S. 193: »Irenäus lehrt also vom Abendmahle, daß in ihm Brot und Wein durch das in Form des Gebetes über sie gesprochene Wort Eucharistie wird, in welcher mit dem irdischen Stoffe des Brotes und Weines sich der himmlische Stoff des Leibes und Blutes Christi verbindet.«
[6]) Thomasius, a. a. O., S. 407 f.

[7]) Rückert bei Loofs, a. a. O., S. 47.

[8]) Ebrard, a. a. O., S. 271: »Brot und Wein sind ihm, wie dem Ignatius und Justinus, erstlich Repräsentanten aller natürlichen, erschaffenen Dinge, dargebracht als Opfer für die Schöpfung; sodann, indem die ἐπίκλησις, das weihende Gebet hinzutritt, werden Brot und Wein zur ‚Eucharistia' oder zum ‚Leibe und Blute Christi', d. h. zu Symbolen, wodurch Got an Jesu Tod mit Danksagung neu erinnert und durch deren mündlichen Genuß der Christ seiner Einheit mit Christo, dem Versöhner, und seines Anrechtes auf ewiges Leben und einstige Auferstehung neu gewiß wird.«

[9]) A. a. O., S. 465.

Versuchen wir denn durch genaue Prüfung der wichtigsten Stellen des hl. Kirchenvaters über das hl. Abendmahl uns ein Urteil zu bilden, wo die Wahrheit ist.

§ 9. Die wichtigsten Stellen des hl. Irenäus über das hl. Abendmahl.

Drei Stellen kommen besonders in Betracht: Adv. haer. IV, 18, 4—5; IV, 33, 2 und V, 2, 2—3.[10])

1. Adv. haer. lib. IV. Kap. 18, § 4—5.

a) Textkritische Vorfrage zu § 5.

In Adv. haer. IV, 18, 5 weichen die alte lateinische Übersetzung und der bekanntlich nur fragmentarisch erhaltene griechische Text an einer Stelle stark voneinander ab. Der lateinische Text hat: Offerimus enim ei, quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus (Migne, gr. 7, 1027—29). Der bei Migne abgedruckte griechische Text, der auf dem Cod. Vatic. beruht, hat: προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν. Man sieht, dieser griechische Text hat vor der lateinischen Version ein Plus in den Worten: καὶ ὁμολογοῦντες . . . ἔγερσιν.

[10]) Ebrard führt (a. a. O., S. 270) als Schlußbeweis für die symbolische Abendmahlslehre des Irenäus noch die Stelle aus dem zweiten sogenannten Pfaffschen Irenäusfragmente an: προσφέρομεν γὰρ τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσεν ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν, καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν. (Vgl. A. Harnack, T. U. N. F. V, 3, S. 36.) Allein die Vermutung Maffeis, Döllingers, Zahns, Loofs und Funks, daß die vier Fragmente unecht seien, ist durch die Forschungen Harnacks (Die Pfaffschen Irenäusfragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen. Leipzig 1900, a. a. O.) glänzend erwiesen. Wir haben daher keine Veranlassung, auf die tendenziösen Worte des Tübinger und Gießener Kanzlers Pfaff (geb. 1686) näher einzugehen.

Der genannte griechische Text entstammt den »Sacra Parallela« (richtiger ἱερά) des Joh. Damasc., die teilweise erhalten sind in mehreren Handschriften. Nach Holl[11]) findet sich die Lesart καὶ ὁμολογοῦντες . . . ἔγερσιν des Textes K (Vatican. 1553, s. XII—XIII) noch durch R (Cod. Rupefal.) bezeugt. In allen anderen Textrezensionen fehlen jedoch diese drei Worte. Wenn man nun noch das hohe Ansehen der uralten lateinischen Version bedenkt, so dürften zweifellos die genannten drei Worte der Texte K und R unecht sein und sich als später zur Erläuterung beigefügte Zusätze darstellen. Dies bleibt auch bestehen trotz des hohen Ansehens des Cod. R. (Rupefal. jetzt Berolin. 1450, s. XII—XIII).[12])

Der so gekürzte Text würde lauten: προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος. Allein es bestehen auch hier verschiedene Varianten. Statt κοινωνίαν hat Cod. C (Coisl. 276. s. X. 67^{r-v}) und auch Cod. H (Hieros. s. X. 78^{v}): κοινωνικοῖς. Statt ἕνωσιν, das bei Massuet-Migne schon Konjektur ist, haben H. αἴνεσιν, C. αἴνεσιν, R. ἄνεσιν. Statt ἀπαγγέλονες (so R.) hat H. καταγγέλοντες. Holl hat S. 61 aus diesen Varianten als Text zusammengestellt προσφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ αἴνεσιν καταγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος.

Das Wort αἴνεσις ist singulär bezeugt durch H. Die Bedeutung des Wortes ist uns unbekannt. Das Wort αἴνη heißt Ruhm, Lob: αἴνεσις Loben, Rühmen. Das von Holl vorgeschlagene αἴνεσις fehlt in den Lexicis, selbst in Stephanos, Thesaur. ling. Graec.

Ich möchte folgende Erklärung vorschlagen: Vielleicht stand im Urtext in Unzialschrift ANCIN (Cod. R. ἄνεσιν). Dies

[11]) Holl, K., Fragmente vornic. Kirchenväter aus den Sacra Parallela. Leipzig 1899, T. U. N. F. V, 2, S. 61.

[12]) Den griechischen Text bei Migne halten für echt: Massuet, dessen Irenäusausgabe bei M. abgedruckt ist (M. gr. 7, 1028 not.), sodann Hopfenmüller, l. c., pag. 53; dieser nach der kritischen Regel: difficiliorem lectionem praeferendam esse. — Für den lateinischen Text entscheiden sich Thiersch, Die Lehre des hl. Irenäus über die Eucharistie, S. 49 f.; Dreher bezeichnet a. a. O., S. 18, die kürzere Lesart als allein von der neueren Kritik gebilligt; Ebrard, a. a. O., S. 263.

kann vielleicht eine Abkürzung für ἀνάστασιν gewesen sein. Wenn nach Wattenbach[13]) ἄνθρωπος durch ĀN̄OC, θεοτόκος durch Θ̄KOC, Ἰηρουσαλήμ durch IΛHM̄, σταυρός durch CPOC, wenn nach Blaß[14]) οὐρανός durch OȲN̄OC, πνεῦμα durch ΠNA, σωτήρ durch CH̄P, Ἰσραήλ durch IH̄Λ abgekürzt wurde, wenn nach Gregory[15]) für ιερουσαλήμ auch IΕΛM̄ und IHΛ̄M̄, für κύριος K̄C̄ und K̄Y, für πνευματικός Π̄NIKOC sich findet — wenn Thompson[16]) sagt: »Words so contracted were confined generally to sacred names and titles and words of frequent occurrence and their inflections«, und man nicht leugnen wird, daß ἀνάστασις zu den in christlichen Schriften oft vorkommenden Worten gehört, — so wird man auch die Möglichkeit zugeben müssen, ANCIN sei eine Kürzung für ἀνάστασιν. Das Fehlen des Kürzungsstriches ist kein Präjudiz dagegen. — Die Abschreiber verstanden später die Abkürzung ANCIN nicht mehr, wodurch sich die Lesarten αἴνεσιν (C), αἴνεσιν (H), ἄνεσιν (R) ergaben.

Ich lese nun ANCIN = ἀνάστασιν, nehme das durch C und H bezeugte κοινωνικοῖς hinzu und erhalte somit als Text: »ἐμμελῶς κοινωνικοῖς ἀνάστασιν καταγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος.« ἐμμελῶς (μέλος) = im Klange übereinstimmend, daher übertragen: wohlgeordnet, passend, steht in Parallele zu σύμφωνος.

κοινωνικός (von κοινωνός = Teilnehmer, Genosse, vgl. Eus., hist. eccl. V, 4) = zur Gemeinschaft geneigt, zur Gemeinschaft, Gesellschaft gehörig (vgl. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, 1847, II, Spalte 1772).

Nicht unmöglich ist, daß κοινωνικός hier bezeichnet: den zur kirchlichen Gemeinschaft gehörenden Christen, der am vorzüglichsten Zeichen christlicher Einheit, der hl. Eucharistie,

---

[13]) Anleitung zur griechischen Paläographie. Leipzig 1867, S. 25.
[14]) Paläographie in J. Müllers Handbuch des klassischen Altertums. Nördlingen 1886, S. 291.
[15]) Gregory, C. R., Prolegomena zu Tischendorfs Novum Testamentum graece, Leipzig 1894, pag. 341. [16]) Thompson, E. M., Handbook of Greek and Latin Palaeogr., London 1893.

teilnimmt. — Es würde sich dann als Übersetzung ergeben: »Wir bringen ihm dar das ihm Eigene, indem wir denen, die zur Gemeinschaft gehören, auf übereinstimmende Weise die Auferstehung des Fleisches und Geistes ankündigen.« [17]) Dieser Erklärungsversuch ist meines Erachtens wahrscheinlicher als die Auswahl der Varianten bei Holl mit dem singulären αἴνεσιν.

Doch vernehmen wir nun die Stelle im Zusammenhange.

b) Der hl. Irenäus weist die Irrlehrer lib. IV, 18 mit folgenden Worten zurück:

§ 4. »Wie können sie glauben, daß das Brot, über welches man dankgesagt hat, der Leib ihres Herrn sei und der Kelch seines Blutes, wenn sie ihn nicht als den Sohn des Weltschöpfers bekennen, d. h. für den Logos desjenigen, durch den die Bäume Früchte tragen und die Quellen fließen, durch den die Erde erst das Gras, dann die Ähre und hierauf das Getreide in der Ähre hervorbringt?

§ 5. Und wie können sie ferner behaupten, daß unser Fleisch dem Untergange anheimgegeben und nicht des Lebens teilhaftig werde, das doch von dem Leibe des Herrn und seinem Blute genährt wird? Entweder sollen sie ihre Ansicht ändern oder aufhören das, wovon ich geredet habe, darzubringen. — Unsere Lehre hingegen stimmt überein mit der Eucharistie und die Eucharistie bestätigt unsere Lehre. Wir bringen ihm das ihm Eigene dar, wobei wir in geziemender Weise denen, die Gemeinschaft halten wollen, Auferstehung von Fleisch und Geist ankündigen. Wie nämlich das der Erde entstammende Brot, wenn es die Anrufung Gottes erfahren hat, kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern Eucharistie, die aus zwei Dingen besteht, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie die Eucha-

[17]) Man wird gegen diese Emendation einwenden, es könne von einer ἀνάστασις πνεύματος doch nicht die Rede sein. Allein schon im Martyr. Polyc. 14, 2 (Funk, Patr. apost.[2], pag. 330) wird eine ἀνάστασις ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος genannt.

ristie empfangen, nicht mehr verweslich, sondern haben vielmehr die Bürgschaft der Auferstehung zur Ewigkeit«.[18])

c) Gliederung dieser Worte.

Die Stelle gliedert sich in zwei Teile:

Der erste Teil, bis »Nostra autem consonans est sententia« reichend, führt den Gedanken aus: Zwei gnostische Lehren stehen der Lehre über die Eucharistie, die auch die Gnostiker zugeben, entgegen, nämlich:

1. Die Lehre des gnostischen Systems, daß Gott nicht der Schöpfer der Welt und der Logos-Christus deshalb nicht Sohn des Weltenschöpfers sein kann; — dem steht die Lehre der Eucharistie entgegen. In der Eucharistie nämlich greift der Logos ein in die materiellen Kreaturen des Brotes und Weines. Das kann er nicht, ohne daß er sie ge-

---

[18]) M. gr. 7, 1027 sq.: § 4: Quomodo autem constabit eis, eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicunt, id est Verbum ejus, per quod lignum fructificat et defluunt fontes et terra dat primum quidem fenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica.

§ 5: Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire et non percipere vitam, quae corpore Domini et sanguine alitur? Ergo aut sententiam mutent aut abstineant offerendo quae praedicta sunt. Nostra autem consonans est sententia eucharistiae et eucharistia rursus confirmat sententiam nostram. Offerimus enim ei quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus. Quemadmodum enim est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti: sic et corpora nostra percipientia eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia.

Zu § 5 lautet der griechische Text (Holl, a. a. O., S. 61 f.): πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην. ἢ τὴν γνώμην οὖν ἀλλαξάτωσαν ἢ τὸ προφέρειν τὰ εἰρημένα παραιτησάσθωσαν. ἡμῖν δὲ σύμφωνος τῇ γνώμῃ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην. προσφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ αἴνεσιν (nach der vorgeschlagenen Emendation κοινωνικοὶς ἀνάστασιν) καταγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος· ὡς γὰρ ὁ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνα ἀναστάσεως ἔχοντα.

schaffen hat. Also muß er gleich sein an Macht dem Weltschöpfer und Welterhalter (§ 4).

2. Die aus dem Grundirrtum von dem Ursprung der Materie folgende gnostische Doktrin von dem dereinstigen ewigen Untergang des Fleisches, die Leugnung des Auferstehungs-Dogmas, steht ebenfalls im Widerspruch mit der allgemein, auch von den Gnostikern anerkannten Abendmahlslehre:

Denn unmöglich kann das Fleisch ewigem Untergang verfallen, das mit Christi Fleisch und Blut genährt wird.

So verwickelt sich das gnostische System in lauter Widersprüche. Man sollte daher entweder das System aufgeben oder aber die Feier der Eucharistie aufgeben. Soweit der erste Teil unserer Stelle, den wir als den polemischen bezeichnen können.

Der zweite Teil trägt seine Grundgedanken an der Spitze: Nostra autem consonans est sententia eucharistiae, und zwar in Hinsicht auf beide Punkte:

1. Das katholische Dogma von der Gleichheit des Logos mit dem höchsten Gotte als dem Schöpfer und Erhalter harmoniert mit der eucharistischen Lehre. Der Logos hat als Sohn des höchsten Gottes die Welt erschaffen, die daher sein Eigentum ist. Im eucharistischen Opfer bringen wir ihm also »das ihm Gehörende dar«, während nach häretischer Doktrin Gott etwas Fremdes, dem Gott feindlichen Demiurgen Gehörendes, geopfert wird.

2. Die zweite Lehre von der Auferstehung des Fleisches harmoniert ebenfalls mit der eucharistischen Lehre. Wir künden unseren Gesinnungsgenossen bei der hl. Feier in geziemender Weise die Auferstehung des Fleisches und Geistes an (Emendation). Denn die Bereitung der hl. Speise selbst ist ein Bild der Vorbereitung unseres sterblichen Leibes zur einstigen Auferstehung. Das die Grundgedanken der Stelle.

d) Die Abendmahlslehre der Stelle.

1. Im ersten Satze betont der hl. Irenäus: Der Glaubenssatz von der Eucharistie als dem Leibe und dem Blute des Herrn setzt notwendig den anderen Glaubenssatz voraus, daß

Christus der Sohn des Weltschöpfers ist. Er sagt den Gnostikern nun: Ihr haltet die Eucharistie für den Leib und das Blut Christi. Also müßt ihr euch auch zum anderen, diesen Satz voraussetzenden bekennen, ihr müßt glauben, daß Christus der wesensgleiche λόγος des höchsten Gottes ist. Wir sehen, wie Irenäus hier das § 8, Nr. 1 sub 3 angegebene Argument verwendet. — Der hl. Kirchenvater hält die Prädizierung des panis, in quo gratiae actae sunt als corpus et sanguis Christi nur dann für möglich, wenn Christus der Sohn des Weltschöpfers ist. Damit setzt er voraus, daß die Bereitung des panis zum corpus et sanguis Christi nicht möglich ist ohne einen Akt schöpferischer Allmacht Das kann aber nur angenommen werden, wenn das Brot durch das »gratias agere« in den wirklichen Leib Christi verwandelt wird. So halten wir uns berechtigt, schon im obigen Satze die Lehre von der realen Gegenwart Christi im hl. Sakrament angedeutet zu finden. Nur so begreift sich das Unlogische an der Lehre der Gnostiker. Sie erkannten den Logos Gottes nicht als den Weltschöpfer an, erklärten vielmehr das Erschaffen als ein böses Treiben des Demiurgen und das Geschaffene als dessen böses Eigentum, — und doch sagten sie durch das Bekenntnis der Wandlung einen schöpferischen Akt vom Logos aus und ließen in der Eucharistie die Materie in seinen Leib und sein Blut verwandelt sein.[19])

2. Die Gnostiker leugneten die Auferstehung des Fleisches, lehrten die Vernichtung des menschlichen Leibes. Im folgenden Satze geht Irenäus dazu über, diesem Glauben die Lehre der Eucharistie gegenüberzustellen. Wir sehen hier, wie der hl. Kirchenvater das § 8, Nr. 1 sub 4[b] angegebene Argument gegen die gnostische Doktrin verwendet Er lehrt, daß unser Leib durch die Eucharistie Unsterblichkeit empfange. Unser Fleisch wird genährt durch Leib und Blut Christi, also kann

[19]) Dreher, a. a. O., S. 16 f. Man beurteile selbst, ob Ebrard (a. a. O., S. 262) recht hat mit der Bemerkung: »Hier begegnen wir jenem allbekannten, aus den Einsetzungsworten entnommenen Urteile, woraus sich nichts Bestimmtes folgern läßt über die Art, wie und wiefern das Brot der Leib Christi sei.«

es nicht völlig verwesen (vgl. Jo. 6, 53, 54, vgl. Ignatius), sondern muß wieder zum Leben auferweckt werden. Also ist die gegenteilige Doktrin der Gnostiker falsch. Sie steht im Widerspruch mit ihrer Lehre von der hl. Eucharistie.

Auch aus dieser Deduktion folgt, daß in »ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ« nur vom wahren wirklichen Leibe und Blute des Herrn die Rede sein kann. Denn der Genuß des hl. Abendmahles als des Leibes und Blutes Christi kann doch wohl nur dann Unverweslichkeit unseres Leibes bewirken, wenn wirklich Christi Leib und Blut real im hl. Mahle gegenwärtig ist und mit uns in Verbindung tritt.

Ebrard[20]) sucht diesem Beweise durch folgende Bemerkung zu entgehen: »Man könnte dies (daß der Leib durch die Eucharistie Unsterblichkeit empfange) immer noch auf zweierlei Art sich denken, entweder so, daß Christi gekreuzigter Leib und vergossenes Blut, also das Faktum des Todes Christi, dem Gläubigen das Recht der Auferstehung des Leibes erworben hätten und man im hl. Abendmahl durch die Lebenseinheit, in die man mit Christo tritt, die Gewißheit dieses Rechtes empfinge — oder so, daß der Christ Christi (verklärten) Leib und Blut in seinen Leib empfängt und dieser dadurch Kraft der Auferstehung empfängt.« Allein die Kernfrage ist: Wenn das Abendmahl nur eine bildliche Bedeutung des Leibes und Blutes Christi hat, woher dann die Wirkung auf den Leib, daß er unsterblich wird? Dieser Frage geht Ebrard aus dem Wege. Wie kann man denn »im Abendmahl die Gewißheit des Rechtes auf Unsterblichkeit erhalten«, wenn Brot und Wein nichts sind als ein leres Symbol?

3. Der Inkonsequenz der Gnostiker stellt er die Konsequenz der Orthodoxie entgegen: »Unsere Lehre aber stimmt überein mit der Eucharistie und die Eucharistie bestätigt unsere Lehre. Wir bringen ihm nämlich das Seinige (τὰ ἴδια) dar.« Die Gnostiker bringen Brot und Wein, näherhin Leib und Blut Christi dar. Das aber hat nach ihrer Lehre der gottfeindliche Demiurg erschaffen; es ist also die eucharistische Gabe dem-

[20]) A. a. O., S. 262.

nach nicht Eigentum Gottes. Nach katholischer Lehre aber sind die eucharistischen Elemente Gottes Eigentum (ἴδια).

4. Als zweiten Gedanken hatte Irenäus eben gezeigt, wie die Leugnung der Auferstehungslehre nicht harmoniere mit der kirchlichen Lehre von der Eucharistie. Jetzt schildert er die Kehrseite: »Wir bringen ihm das Seinige dar, wobei wir in damit übereinstimmender Weise denen, die mit uns Gemeinschaft haben wollen, Auferstehung des Fleisches und Geistes ankündigen.«

Nach obiger Emendation ist der Parallelismus der Stelle am besten gewahrt und ergibt sich der Anschluß an den folgenden Vergleich am ungezwungensten. Der Gedanke selbst ist durchsichtig. Wie die katholische Lehre von der Gottheit Christi, so harmoniert auch die katholische Lehre von der Auferstehung mit der Abendmahlslehre (ἐμμελῶς = ἐν μέλος bezeichnet sachlich dasselbe wie oben σύμφωνος). Der Ausdruck »Auferstehung des Fleisches und Geistes«, besagt Auferstehung des ganzen Menschen (vgl. Tert., de resurr. c. 2). Die Auferstehung zum Leben kommt im Gegensatz zu den Gnostikern nur den Orthodoxen zu (κοινωνικοῖς).

Will man die vorgeschlagene Emendation nicht, so bleibt nur übrig, zum lateinischen Texte zu greifen: »offerimus enim ei, quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus.« Der ungleich schwierigere Sinn dürfte dann dieser sein: Die Gnostiker behaupten einen Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα, zwischen Leib und Seele, der im Tode zur beständigen Trennung beider führt. Wir aber bringen Gott in der Eucharistie unter sichtbaren Gaben (τὰ ἴδια) Fleisch und Blut Christi dar; dadurch lehren wir, daß eine Einigung zwischen der Materie (σάρξ) und dem Geiste (πνεῦμα) besteht, eine Gemeinschaft und Einigung, die, wie schon in εἰς φθορᾶν χωρεῖν angedeutet, selbst nach dem Tode, nach der Auferstehung noch fortdauern wird, da eben durch den Genuß der dargebrachten Gabe, der Eucharistie, der Leib nicht auf ewig verweslich sein wird. Die dargebrachte Gabe ist demnach ein Bekenntnis (καταγγέλλοντες) der κοινωνία καὶ

ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος, der einstigen Vereinigung von Fleisch und Geist.

Unseres Erachtens wird aber durch κοινωνία und ἕνωσις ein ganz neuer Gedanke in den offenkundigen Parallelismus der gesamten Stelle gebracht, während nach der vorgeschlagenen Emendation Gedanke wie Zusammenhang klar zutage treten.

5. Den letzten Gedanken begründet Irenäus endlich durch die vielumstrittenen Schlußworte unserer Stelle. Grammatikalisch sei bemerkt, daß der Acc. c. inf. τὰ σώματα εἶναι wohl weniger absolut zu fassen ist, als vielmehr noch abhängig von καταγγέλλοντες im vorhergehenden, ein Umstand, der der vorgeschlagenen Emendation nur zur Empfehlung dienen kann.

Man beachte nun zunächst den Parallelismus des Satzes. Selbst der Form nach sind parallel[21]):

1. ὡς γὰρ	1. οὕτως
ὁ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος	τὰ σώματα ἡμῶν
2. προσλαμβανόμενος	2. μεταλαμβάνοντα
τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ	τῆς εὐχαριστίας
3. οὐκέτι	3. οὐκέτι
κοινὸς ἄρτος ἐστίν,	ἐστὶ φθαρτά.

Der hl. Irenäus setzt hier in meisterhafter Weise die Veränderung der eucharistischen Elemente in Parallele mit der durch den Genuß der Eucharistie an unseren Leibern vorgegangenen Veränderung. Fassen wir für unseren Zweck vor allem die Wirkung scharf ins Auge. Unsere Leiber werden ἀφθαρτά, vorher der Vernichtung fähig, werden sie in unvernichtbare verwandelt. Soll diese Parallele zu Recht bestehen, dann muß nach Lehre des hl. Kirchenvaters auch an dem parallelen Gliede, den eucharistischen Elementen, die oben schon als Leib und Blut des Herrn bezeichnet wurden, eine Veränderung vor sich gegangen sein. Aber auch die Wirkursachen setzt Irenäus in Parallele. Das Brot wird ver-

[21]) Vgl. Thiersch, Die Lehre des Irenäus von der Eucharistie in Rudelb. und Guerik. Z. f. luth. Theol. 1841, IV, S. 53.

wandelt durch die ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ[22]), das Konsekrationsgebet, beziehungsweise die Einsetzungsworte. Unsere Leiber erhalten »die Hoffnung auf Auferstehung« durch die Eucharistie.

Eine ausführlichere Behandlung verlangt dann endlich der Ausdruck: »εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου.« Wie haben wir denselben zu verstehen?

Mit voller Gewißheit wird sich diese Frage wohl kaum mehr beantworten lassen. Es kann sich nur darum handeln, mit mehr oder minder überzeugenden Gründen darzutun, wie Irenäus nach seinen sonstigen Äußerungen über die hl. Speise das ἐπίγειον und οὐράνιον sich gedacht haben kann.

Folgende Worte von Steitz[23]) mögen zeigen, wie verschiedenfach die Deutungsversuche sind. »Nach Bellarmin, Feuardent und Le Nourry wären die zurückbleibenden Accidentien des πρᾶγμα ἐπίγειον, der verklärte Leib Christi dagegen das οὐράνιον«. Auch Hopfenmüller[24]) vertritt diese Ansicht. »Nach Massuet [vgl. Migne-Ausgabe], dem in neuerer Zeit auch Döllinger und Möhler sich anschlossen, ist als der irdische Bestandteil der Leib Christi, in den das Brot verwandelt wird, als der himmlische der Logos zu denken. Sämtliche protestantische Ausleger traten dieser Deutung mit Recht entgegen, insofern sie in dem unmittelbar vorher genannten ἀπὸ γῆς ἄρτος das πρᾶγμα ἐπίγειον des Irenäus erkennen; um so entschiedener trennen sich ihre Auffassungen des πρᾶγμα οὐράνιον. Die lutherischen Theologen, unter den neueren besonders Thiersch und Kahnis, sahen darin den Leib Christi und durften sich dafür auf den Verfasser des berühmten Werkes[25]): La perpetuité de la foi de l'église catholique touchant l'Eucharistie beziehen.... Die reformierte Kirche versteht unter dem πρᾶγμα οὐράνιον »die Be-

[22]) Näheres über die wichtige Frage nach dem Konsekrationsgebete des Irenäus s. Schanz, Konsekrationsmoment (Kathol. 1896, II, 122—124). Migne hat hier ἔκκλησις, das ἐπίκλησις (vgl. unten adv. haer. I, 13, 2 im folgenden Kapitel) entnahm ich dem Texte bei Holl, a. a. O., S. 61.

[23]) A. a. O., S. 443 ff. [24]) L. c., pag. 58, 59. [25]) Dies Werk war mir leider nicht zugänglich.

deutung des Sakramentes« (Kahnis, S. 188). Grabe faßte es als die Gnade und Kraft des hl. Geistes oder als die Kraft der Unsterblichkeit, die derselbe dem Brote mitteilt. . . . Baur endlich faßte mit Münscher als das πρᾶγμα οὐράνιον den sich »mit dem Brote verbindenden Logos.« Steitz selbst gibt seine Ansicht in folgenden Worten: »Wenn sich nun das πρᾶγμα ἐπίγειον unwidersprechlich mit dem ἀπὸ γῆς ἄρτος deckt, so muß das οὐράνιον ebenso unwidersprechlich in der ἔκκλησις τοῦ θεοῦ zu suchen sein. . . . Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Diese Sentenz des Aug. liegt auch hier zugrunde.«

Es ist unnötig, jede dieser verschiedenen Ansichten im einzelnen zu behandeln. Ohne auf die schon oben in ihrer Grundanschauung oftmals zurückgewiesene reformierte Ansicht hier näher einzugehen, möchten wir hingegen beachtet wissen den wichtigen, scheinbar begründeten Einwand, den die lutherische Theologie gegen die katholische Wesensverwandlung aus unserer Stelle genommen hat. Kahnis nämlich schreibt[26]):

»Irenäus lehrt also vom Abendmahl, daß in ihm Brot und Wein durch das in Form des Gebetes über sie gesprochene Wort Eucharistie wird, in welcher mit dem irdischen Stoff des Brotes und Weines sich der himmlische Stoff des Leibes und Blutes Christi verbindet.«

Wäre dies wirklich die Lehre des hl. Irenäus, so wäre er allerdings ein direkter Zeuge der streng lutherischen Lehre von der realen Präsenz Christi in, cum et sub pane, ein direkter Gegner des katholischen Transsubstantiationsdogmas. Allein nichts zwingt uns, unter dem ἐπίγειον die Substanz des Brotes und Weines zu verstehen. Das beweist schon die Verschiedenheit der versuchten Deutungen. Jedenfalls kann das ἐπίγειον zunächst nicht bedeuten das Brot vor der eucharistischen Verwendung, sondern nur das eucharistische Brot (panis, in quo gratiae actae sunt). Dies eucharistische Brot nennt Irenäus öfters corpus Domini. Wir sahen uns oben schon gezwungen, dies im Sinne von Verwandlung zu ver-

[26]) A. a. O., S. 193.

stehen. Der Zusammenhang, die Beweisführung gegen die Gnostiker, behält nur dann Recht, wenn Irenäus Verwandlung gelehrt hat. Auch Loofs[27]) ist der Ansicht, daß »Brot und Wein nicht bloß etwas bekommen, sondern etwas werden, die eucharistische Speise, welche ist Leib und Blut Christi.« Und Döllinger[28]) sagt: »Hätte unser Kirchenvater keine Verwandlung des Brotes und Weines angenommen, so hätte der Häretiker das Argument gegen ihn umkehren, er hätte erwidern können: Gleichwie das Brot in der Eucharistie auch nach der Konsekration, also nach der Vereinigung mit Christo Brot bleibt und nicht in den Leib des Herrn übergeht, so werden auch unsere Leiber, wenn sie gleich vermittels des Brotes den Leib Christi empfangen, doch durch die Vereinigung mit demselben nicht verwandelt und bleiben also verweslich.«

Indem wir diesen Gedanken festhalten, möchten wir jener Deutung mit Bellarmin, Feuardent, Le Nourry, Hopfenmüller und Schwane[29]) den Vorzug geben, die in dem πρᾶγμα ἐπίγειον das post consecrationem von Brot und Wein Zurückbleibende sieht, wie die Scholastik sagt, die Accidentien, die »in der Tat ein πρᾶγμα sind, nicht alle Realität verloren haben«; und in dem πρᾶγμα οὐράνιον die hl. Speise, die sowohl wegen der Benennung corpus et sanguis Domini, als auch wegen der ihr beigelegten Wirkungen, wirklich der Leib und das Blut des Herrn ist, demzufolge darin den verklärten Leib und das verklärte Blut Christi erblicken. Diese Deutung scheint vor der Fassung Massuets, Döllingers und Möhlers den Vorzug zu verdienen, einmal, weil Irenäus mit dem ἐπίγειον sicher auf ὁ ἀπὸ γῆς ἄρτος, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος hinweisen will; von diesem aber bleibt — da, wie gesagt, aus den genannten Gründen ihm Verwandlungslehre zugesprochen werden muß — nichts übrig als das, was man später als Accidentien bezeichnete; demnach kann das οὐράνιον nur den verklärten Leib des Herrn bezeichnen; εὐχαριστία und σῶμα Χριστοῦ sind ja nach lib. V, 2, 3 (εὐχαριστία, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ) dem hl. Irenäus identische Begriffe.

[27]) Realenz., I[3], S. 47. [28]) A. a. O., S. 35. [29]) A. a. O., S. 664.

2. Adv. haer. lib. IV. Kap. 33, § 2.

In der bislang behandelten Stelle sahen wir, wie der hl. Irenäus aus der Lehre von der hl. Eucharistie die Gottessohnschaft des Logos-Christus, seine Wesensgleichheit mit dem Weltschöpfer erweist. Diesen Gedanken finden wir wieder in Kap. 33, 2 desselben Buches. Dort heißt es: »Wie konnte der Herr, wenn er einem anderen Vater (als dem Weltschöpfer) gehört, ohne eine Ungerechtigkeit zu begehen, Brot aus dieser unserer sichtbaren Welt nehmen und erklären, daß es sein Leib sei und bekräftigen, daß die Mischung des Kelches (hier temperamentum, lib. V, 2, 5 mistum calicem) sein Blut sei?« [30])

Unser Kirchenvater sagt also hier den Christum als Sohn des höchsten Gottes, des Weltschöpfers, leugnenden Gnostikern dasselbe wie Kap. 18. »Ihr lehrt, wie ich, daß in der Eucharistie der Herr Brot und Wein aus der sichtbaren Schöpfung nimmt und dieselben für seinen Leib und Blut erklärt. Also muß er doch auch der Herr der sichtbaren Schöpfung sein.« Für unseren Zweck folgt aus der Stelle zunächst wieder die »reale Gegenwart, panem corpus suum esse« sagt der Heilige. Die beiden Ausdrücke »confitebatur« und »confirmavit« weisen sodann nicht undeutlich auf den Glaubensgrund hin, Christus hat es versichert, bekräftigt, daß das Brot und Wein sein Leib und Blut sei. Darum allein glaubt es der Christ. [31])

3. Adv. haer. lib. V. Kap. 2, § 2—3.

Im Kap. 18 des lib. IV schon hatte der hl. Irenäus aus der Lehre von der hl. Eucharistie die Notwendigkeit der Auferstehung des Fleisches bewiesen. Ausführlich behandelt er diesen Gedanken in lib. V, Kap. 2, § 2—3. Es heißt dort:

[30]) M. gr., l. c., 1075: Quomodo autem juste Dominus, si alterius Patris existit, hujus conditionis, quae est secundum nos, accipiens panem, suum corpus esse confitebatur et temperamentum calicis suum sanguinem confirmavit?

[31]) Den gleichen Glaubensgrund geben an, wie vor Irenäus Justin, so nach ihm alle späteren Väter, von nachnic. vgl. Cyr. Cat. IV myst., Joh. Chrys., hom. 83 in Matth. — Unsere Stelle erinnert übrigens an adv. haer. IV, 17. Dort handelt Irenäus vom Opfer, weshalb diese Stelle keine ausführliche Besprechung hier findet.

§ 2. »Töricht sind jene, welche die gesamte Heilsordnung Gottes verachten, die Rettung des Fleisches leugnen und seine Wiedererneuerung verachten, indem sie behaupten, es sei nicht fähig der Unverweslichkeit. Wenn aber dies nicht gerettet wird, so hat uns der Herr auch mit seinem Blute nicht erlöst, so ist auch der Kelch der Eucharistie nicht die Teilnahme an seinem Blute, noch auch das Brot, das wir brechen, die Teilnahme an seinem Leibe. Denn es ist kein Blut, wenn es nicht aus Venen, Fleisch und der übrigen, dem Menschen zugehörigen Substanz besteht, welche wahrhaft das Wort Gottes geworden ist. Durch sein Blut hat er uns erlöst, wie auch der Apostel (Col. 1, 14) sagt: in welchem wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Nachlassung der Sünden. Da wir Glieder von ihm sind und durch die Geschöpfe genährt werden, er selbst aber uns diese Geschöpfe darbietet, indem er seine Sonne aufgehen und regnen läßt, wie er will; so hat er den Kelch, welcher der Schöpfung angehört, für sein eigenes Blut erklärt (αἷμα ἴδιον ὡμολόγησε), womit er unser Blut durchdringt und das der Schöpfung angehörige Brot für seinen eigenen Leib (ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο), womit er unsere Leiber nährt.

§ 3. Wenn nun zum gemischten Kelche und dem geschaffenen Brote das Wort Gottes hinzukommt und die Eucharistie der Leib Christi wird, aus diesem aber die Substanz unseres Leibes wächst und erhalten wird, wie können sie dann behaupten, daß das Fleisch, welches durch den Leib und das Blut Christi genährt wird und sein Glied ist, nicht fähig sei der Gnade Gottes, welche ist das ewige Leben? Denn der selige Paulus sagt ja im Briefe an die Epheser (5, 30): Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleische und seinem Gebeine. Dies sagt er nicht von einem geistigen, unsichtbaren Menschen, denn der Geist hat weder Knochen noch Fleisch, sondern von der wahren menschlichen Natur, welche aus Fleisch, Nerven und Knochen besteht, welche aus seinem Kelche, der sein Blut ist, genährt wird und aus seinem Brote, welches sein Leib ist, wächst. Und wie das Holz des Weinstockes, in die Erde gelegt, zu seiner Zeit Früchte trägt, und

das Weizenkorn, das in die Erde fällt und aufgelöst wird, durch den Geist Gottes, der alles umfaßt, vervielfältigt, emporschießt; hernach aber, wenn sie durch Gottes Weisheit zum Gebrauche der Menschen dienen und das Wort Gottes zu ihnen hinzukommt, Eucharistie, d. h. der Leib und das Blut Christi werden: so werden auch unsere Leiber, wenn sie durch die Eucharistie genährt werden und in die Erde gelegt und in ihr verwest sind, einst zu ihrer Zeit auferstehen, indem der Logos Gottes ihnen die Auferstehung schenken wird zur Ehre Gottes des Vaters.« [32])

[32]) M., l. c., 1126 sq.: Vani autem omnimodo, qui universam dispositionem Dei contemnunt, et carnis salutem negant et regenerationem ejus spernunt, dicentes, non eam capacem esse incorruptibilitatis. Si autem non salvetur haec videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos; neque calix eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis, quem frangimus, communicatio corporis ejus est. Sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus et a reliqua, quae est secundum hominem substantia, qua vere factum est verbum Dei. Sanguine suo redemit nos, quemadmodum et Apostolus ait (Kol. 1, 14): »in quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum«. Holl, a. a. O., S. 68 f.:

Ἐπειδὴ μέλη αὐτοῦ ἐσμὲν, καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, τὴν δὲ κτίσιν αὐτὸς ἡμῖν παρέχει, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων καὶ βρέχων, καθὼς βούλεται, τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησεν, ἐξ οὗ δεύσει τὸ ἡμέτερον αἷνα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα.

§ 3. Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ γίνεται εὐχαριστία, σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνέστηκεν (R 188r) ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις, πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι τὴν σάρκα λέγουσι τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην, καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν; Καθῶς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν, ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ. „Ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ·“ οὐ περὶ πνευματικοῦ τινος καὶ ἀοράτου ἀνθρώπου λέγων ταῦτα· „Τὸ γὰρ πνεῦμα οὔτε ὀστέα, οὔτε σάρκας ἔχει·“ ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας, τῆς ἐκ σαρκῶν καὶ νεύρων καὶ ὀστέων συνεστώσης, ἥτις καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου ὅ ἐστι τὸ (R) αἷμα αὐτοῦ τρέφεται καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστὶ σῶμα αὐτοῦ αὔξεται. Καὶ ὅνπερ τρόπον τὸ ξύλον τῆς ἀμπέλου κλιθὲν εἰς τὴν γῆν τῷ ἰδίῳ καιρῷ ἐκαρποφόρησε, καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν, καὶ διαλυθεὶς πολλοστὸς ἠγέρθη διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ, τοῦ συνέχοντος τὰ πάντα· ἔπειτα δὲ διὰ τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώποις καὶ προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα κα αἷμα τοῦ Χριστοῦ · οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα καὶ

1. Der Gedankengang dieser Stelle dürfte folgender sein. Es handelt sich dem hl. Irenäus, wie schon betont, hier besonders um den Nachweis der Auferstehung des Fleisches. Dabei wird jedoch auch der andere gnostische Irrtum vom Scheinleibe Christi zurückgewiesen. Wenn es keine Auferstehung gibt — so führt der hl. Kirchenvater aus — so hat uns Christus nicht mit seinem Blute erlöst[33]), dann ist Christi Leib und Blut nicht im hl. Mahle unsere Speise. Die Erwähnung des Erlösungsblutes führt den Kirchenvater zunächst zum Doketismus. Wer das wirkliche Erlösungsblut Christi leugnet, der muß konsequent auch leugnen, daß in der Eucharistie wahres Fleisch und Blut genossen wird; denn ein anderes als das wahre menschliche Blut Christi gibt es nicht. Da Christus nun aber versichert, daß wir sein eigenes (ἴδιον) Fleisch und Blut im hl. Mahle empfangen, so ist der Doketismus falsch, so hatte der Herr wahres Fleisch und Blut, durch welches wir erlöst sind (§ 2). Man sieht, dieser Beweisführung liegt das § 8, Nr. 1 sub 2 angegebene Argument zugrunde. Im folgenden (§ 3) nimmt Irenäus den Gedanken an die Auferstehung wieder auf. Der Glaube an den realen Genuß des Leibes und Blutes Christi fordert die Auferstehung. Unser Fleisch genießt Christi Fleisch, wird ein Glied Christi, darum kann es nicht ewig untergehen. In zwei Vergleichen veranschaulicht der hl. Lehrer dann zum Schluß das Dogma von der Auferstehung. Er benutzt hier das § 8, Nr. 1 sub 4[b] angegebene Argument.

2. Wir finden in obigen Worten des hl. Irenäus ein klares Zeugnis für die wirkliche Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie.

Zwar schreibt Steitz (a. a. O.): »Die Worte enthalten unstreitig das Stärkste, was Irenäus gesagt hat und scheinen auf die realste Mitteilung des Fleisches zu deuten, welches der Logos Gottes angenommen hat, und des Blutes, das aus

τεθέντα εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθέντα ἐν αὐτῇ ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ Πατρός.

[33]) Die Auferstehung als Folge der Erlösung und Auferstehung Christi behandelt Iren. mehrfach. Vgl. lib. II, Kap. 20, § 3, und lib. IV, Kap. 7, § 1.

seinen Adern geflossen ist. Allein zunächst ist zu beachten, daß die Worte communicatio sanguinis ejus und communicatio corporis ejus in dieser Fassung dem Übersetzer angehören, und daß der Satz im Originale nur heißen konnte: οὔτε τὸ ποτήριον τῆς εὐχαριστίας κοινωνία τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἐστιν, οὔτε ὁ ἄρτος, ὃν κλῶμεν κοινωνία τοῦ σώματος ἐστιν. Wir sind daher vollkommen berechtigt, diesen Gedanken dahin zu fassen, daß, wenn unser Fleisch nicht für die Unsterblichkeit bestimmt ist, auch der Herr uns nicht mit seinem Blute erlöst haben kann, und daß wir dann auch nicht an seinem Blute und seinem Leibe in realer Weise Anteil haben, d. h. durch die von dem Geiste Gottes uns mitgeteilten Kräfte des ewigen Lebens und die dadurch verbürgte Hoffnung der Auferstehung mit ihm eines Leibes und eines Blutes werden können. Nicht also die reale Mitteilung des Leibes und Blutes, das Christus hat, sondern der reale Anteil an seiner unvergänglichen, wahrhaftigen Menschennatur, sowie die Realität der Erlösung durch sein Blut, ruht auf der zweifachen Voraussetzung, daß Christus eine wahrhaftige menschliche Natur angenommen hat und daß unser Fleisch für die Unvergänglichkeit derselben empfänglich ist.«

So Steitz. Allein man beachte folgende Ausdrücke und Gedanken des hl. Bischofs und das Resultat wird anders lauten:

a) Der Kelch ist communicatio sanguinis ejus, das Brot comm. corporis ejus. Dieser Ausdruck verrät sich sofort als Anklang an 1 Kor. 10, 16. Wenn dort die κοινωνία nur von der Mitteilung des Leibes und Blutes Christi in der hl. Eucharistie an die Gläubigen, nicht aber von einer geistigen Verbindung mit Christus verstanden werden kann[34]), dann auch hier. Ist 1 Kor. 10, 16 ein Zeugnis für die reale Gegenwart, dann ist es auch die Verwendung dieses paulinischen Wortes durch Irenäus. Es kommt hinzu, daß sogleich nach diesem Ausdruck folgt: »sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus.« Schon deshalb steht fest, daß Irenäus das Blut, welches

[34]) Vgl. Estius, Comm. ed. Holzammer. Mg. 1858, I, 572. Bisping, Komm. zu 1. Kor.-Briefe, Münster 1885, S. 168.

der Herr auf Erden hatte und für uns vergossen hat, mit dem Inhalte des eucharistischen Kelches identifiziert.

b) Den der Schöpfung entstammenden Kelch erklärt Christus für sein eigenes Blut (αἷμα ἴδιον ὡμολόγησεν), das der Erde entstammende Brot ist nach seiner Versicherung sein eigenes Fleisch (ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο). Diese Ausdrücke, vor allem das Attribut ἴδιον, schließen jede andere Erklärung als jene im Sinne der realen Gegenwart direkt aus. Dazu weist der Gebrauch der Verben ὡμόλογησεν, διεβεβαιώσατο darauf hin, daß es sich hier um ein Mysterium handelt, dem wir nur glauben, weil der Herr es versichert hat.

c) »Die Eucharistie wird der Leib Christi« (σῶμα Χριστοῦ).

d) Unser Fleisch und Blut wird genährt, es wächst durch Christi Fleisch und Blut (αἷμα ἴδιον, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύσει αἷμα. ἴδιον σῶμα, ἀφ οὗ[35]) τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα. Vgl. § 3 ἐκ τούτων, d. h. aus beiden Teilen der Eucharistie δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις. σάρκα . . τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ κυρίου τρεφομένην. Diese Ausdrücke konnte Irenäus nur gebrauchen, wenn er an einen wirklichen realen Genuß des Leibes und Blutes Christi, also an die reale Präsenz Christi im hl. Mahle geglaubt hat. Ist die Eucharistie bloß ein »Symbol der Auferstehung, ein Unterpfand derselben, eine faktische Bestätigung des Rechtes auf Auferstehung«, wie Ebrard[36]) meint, so sind diese Ausdrücke nicht berechtigt. Wenn Ebrard sagt: »Wir dürfen uns durch den stets wiederkehrenden Sprachgebrauch, wonach Irenäus Brot und Wein ‚Leib und Blut Christi' nennt, nicht irreführen lassen. Er tut dies, dem liturgischen Usus folgend«, so ist dies eine völlig unbewiesene Behauptung. Der »liturgische Usus«, die Liturgie ist nichts anderes als das aufs praktische Christentum angewandte Dogma. Wenn Irenäus daher Ausdrücke gebraucht, die die reale Gegenwart voraussetzen, so sind wir nicht berechtigt, einen Gegensatz zwischen

[35]) Ebrard will (a. a. O., S. 266) die Relative ἐξ οὗ und ἀφ'οὗ auf ποτήριον und ἄρτος beziehen; allein es scheint ihm selbst »diese Beziehung der Wortstellung wegen als hart«.

[36]) A. a. O., S. 269.

dogmatischem Denken und liturgischem Usus beim hl. Kirchenvater zu statuieren.

e) »Glaubte Irenäus mit der Kirche und den Gnostikern an eine figürliche Repräsentation oder an die Illusion einer bloß geistigen Mitteilung der verklärten Leiblichkeit des Erlösers, so hatte nicht bloß seine Beweisführung keine Kraft mehr, sondern Marcion, der Dokete, hatte gewonnen Spiel; denn diese Ansicht vom Abendmahl bestätigte dann vollkommen seine Ansicht von der Menschheit Christi.«[37])

3. Was dann ferner die Art der realen Gegenwart Christi im hl. Sakrament anbelangt, so halten wir uns für berechtigt, in obiger Stelle einen nicht undeutlichen Hinweis auf die Verwandlungslehre zu finden. Dies aus einem dreifachen Grunde:

a) Irenäus gebraucht zweimal das Verbum γενέσθαι (ποτήριον καὶ ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ — und unten im Vergleiche abermals . . . εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ). Den Prozeß des Überganges der Elemente zur Eucharistie, zum Leibe und Blute Christi bezeichnet er also als ein »Werden«. Wäre Irenäus Vertreter der Konsubstantiationstheorie oder der Impanationstheorie, der Lehre von der Gegenwart Christi in, cum et sub pane, so wäre der Ausdruck γενέσθαι zum mindesten ungenau. Nur bei Annahme der Verwandlung findet ein γενέσθαι, ein »Werden« im eigentlichen Sinne statt. Wichtiger ist der folgende Grund.

b) Irenäus bringt am Schluß der besprochenen Stelle für die dereinstige Verwandlung des sterblichen Leibes in den unsterblichen Auferstehungsleib einen Vergleich vor. In diesem ist mit Recht eine Andeutung der eucharistischen Verwandlungslehre gefunden worden.

Das Weizenkorn wird in die Erde gelegt und dort aufgelöst, — eine Veränderung; durch Gottes Allmacht entsteht aus dem verwesten Korn die Ähre, die Frucht, das neue Weizenkorn. Dieses wird in der Eucharistie durch Gottes Allmacht Leib Christi — die zweite Verwandlung. So wird auch unser Leib in der Erde verwesen, aber dereinst verklärt auferstehen.

[37]) Möhler, a. a. O., S. 382 f. Vgl. Renz, Geschichte, S. 191.

Die Parallele ist hier eine doppelte. Zunächst ist bei beiden Vorgängen das wirkende Subjekt dasselbe. Die göttliche Weisheit und Allmacht erweckt das Weizenkorn zu neuem Leben, läßt aus der neuen Frucht die Eucharistie, den Leib Christi, werden und macht unsere Leiber unsterblich. Aber auch der Modus der Verwandlung ist ein analoger. Das Weizenkorn macht — wie die Gnostiker zugaben (vgl. lib. I, c. 13), — um in der Eucharistie als Leib und Blut Christi unsere Speise zu werden, eine doppelte Verwandlung durch. Es verwest in der Erde; aus der Verwesung aber keimt neues Leben. Die Frucht der neuen Pflanze, das Korn, wird zur Eucharistie, zum Leibe Christi. — So ist's auch mit unserem Leibe. Er verwest. Aus der Verwesung keimt dereinst neues Leben. Die beiden Verwandlungen des Weizenkornes hienieden sind Vorbild und Bürgschaft der einstigen Verwandlung unseres Leibes. Wenn die Gnostiker die Verwandlung nicht leugnen können, noch wollen, so sollen sie auch des Leibes dereinstige Umbildung zum unsterblichen Leibe zugeben. Wenn demnach die Umwandlung des Saatkornes in der Erde zur neuen Pflanze sowohl, wie jene unseres sterblichen Leibes in den Auferstehungsleib sicherlich von Irenäus als eigentliche Verwandlung gedacht ist, so liegt es nahe, dasselbe auch für das »Werden« des Brotes zum Leibe Christi in der Eucharistie anzunehmen: mit anderen Worten: Irenäus hat die Umbildung der Abendmahlselemente in Leib und Blut Christi als wirkliche Verwandlung angenommen.

c) Möhler[38]) führt mit Recht noch einen weiteren Grund an: »Schwebte dem Verfasser die Vorstellung einer Konsubstantiation oder Impanation vor der Seele, so blieb Valentin mit den Seinigen Sieger, welche sämtlich mit Verwerfung der hypostatischen Union zwischen dem Logos und der Menschennatur ein pur äußerliches Verhältnis eintreten ließen, genau wie Luther zwischen den kreatürlichen Substanzen einerseits und dem Fleische und Blute Christi anderseits statuieren zu müssen glaubte. So wenig, durfte Valentin schließen, die irdische Brotsubstanz in der Eucharistie Christi eigener Leib

[38]) A. a. O., S. 382.

wird, so wenig hat er in vollkommener Menschwerdung Fleisch von unserem irdischen Fleische angenommen.«

4. Auch die weitere Frage, wodurch die Elemente diese Verwandlung erfahren, dürfen wir beim hl. Irenäus in obiger Stelle als beantwortet betrachten. Irenäus sagt: ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία, σῶμα Χριστοῦ; damit vergleiche man προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Dem entspricht lib. IV, 18: ἄρτος προσλαμβανόμενος (R), τὸν ἐπίκλησιν (so Holl, a. a. O., S. 61; M. hat ἔκκλησιν) τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς κ. τ. λ. Man sieht hier leicht, daß Irenäus sich die Verwandlung gewirkt denkt durch die ἐπίκλησις (ἔκκλησις) in IV, 18 und hier durch den λόγος τοῦ θεοῦ. Irenäus schreibt also der ἐπίκλησις dieselbe konsekratorische Wirkung zu wie dem λόγος τοῦ θεοῦ.[39]) Unter letzterem verstehen wir nicht den Logos als die zweite Hypostase der heiligsten Trinität, sondern »das Wort Gottes«, das Wort Christi, wie Justin sagt λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ. Nach dem hl. Irenäus geschieht also die Verwandlung durch die Epiklese, beziehungsweise durch das Wort Gottes, d. h. durch das von Christus stammende Wort. Welches Wort hier gemeint ist, dafür »bietet Irenäus den einzigen, aber auch sicheren Anhaltspunkt, indem er wiederholt sagt, Christus habe das Brot und den Wein für seinen Leib und sein Blut erklärt (ὡμολόγησεν, confessus est) und noch hinzufügt, derselbe habe das neue Opfer gelehrt, indem er Brot nahm und danksagte und sprach: Das ist mein Leib, und in ähnlicher Weise Wein für sein Blut erklärte.«[40]) Daher ist das Wort Gottes, dem Irenäus konsekratorische Wirkung beilegt, nichts anders als das Wort, wodurch der Herr selbst beim letzten Mahle die Konsekration vollzogen hat. Man darf also, die Wirkung anlangend, keinen Gegensatz zwischen Epiklese und Einsetzungsworten statuieren und behaupten, »die Epiklese sei die einzige Konsekrationsform bei Irenäus«. Es erhebt sich nun aber noch die weitere Frage: Sind Epiklese und Wort Gottes, denen Irenäus dieselbe konsekratorische

[39]) Renz, Gesch., S. 192. [40]) Derselbe, a. a. O., S. 193.

Wirkung beilegt, auch begrifflich dieselben? Renz[41]) bejaht diese Frage: »Das in Verbindung mit Loben und Danken gesprochene Wort Christi ist also der λόγος oder die ἔκκλησις (ἐπίκλησις) θεοῦ.« Allein unseres Erachtens ist diese Frage mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Als gesichertes Resultat dürfte mit Schanz[42]) und Berning[43]) nur festzuhalten sein, »daß zur Zeit des Irenäus in der kirchlichen Liturgie ein zur Konsekration gehöriger und vom λόγος τοῦ θεοῦ verschiedener λόγος τῆς ἐπικλήσεως existierte und die Wirksamkeit des hl. Geistes bei der Wandlung angenommen wurde[44]), daß aber Irenäus beides verbunden wissen wollte und die Einsetzungsworte nicht als unwesentlich betrachtete«.

4. Zusammenfassung.

Die Gedanken, die der hl. Bischof von Lyon in den behandelten Stellen über die hl. Eucharistie als Sakrament entwickelt, dürften in folgende Sätze zusammenzufassen sein:

1. In der hl. Eucharistie ist das eigene, wahre Fleisch und Blut Jesu Christi gegenwärtig. Das hat der Herr selbst versichert.

2. Die Gegenwart von Christi Leib und Blut wird bewirkt durch »das Wort Gottes«, d. h. wohl durch die Konsekrationsworte Christi beim letzten Mahle, durch die »Epiklese«.

3. Das Zustandekommen des Leibes und Blutes Christi im hl. Sakramente ist höchstwahrscheinlich von Irenäus als »Verwandlung« der Substanzen des Brotes und Weines gedacht worden.

4. Die Eucharistie besteht nach vollzogener Konsekration aus einem »irdischen« Bestandteil — dem, was von Brot und Wein noch vorhanden ist — und aus einem »himmlischen« Bestandteil — dem verklärten Leibe und Blute Christi.

5. Durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi werden unsere Leiber genährt;

---

[41]) A. a. O. [42]) Schanz, a. a. O.

[43]) Berning, a. a. O., S. 179. [44]) Vgl. hierzu das folgende Kapitel.

6. sie empfangen dadurch Anrecht und Bürgschaft der einstigen Auferstehung.

Zu diesen Sätzen bekannten sich mit dem hl. Bischof und allen Rechtgläubigen auch seine gnostischen Gegner, den letzten Satz jedoch ausgenommen. Der gnotissche Dualismus und Doketismus hielt an ihnen fest, obschon diese Gedanken im schärfsten Widerspruch mit ihrem System standen, einen Widerspruch, den der hl. Kirchenvater benutzt hat, um seine Gegner vom Irrtum zu überzeugen.

Fünftes Kapitel.

Gnostische Äußerungen über das hl. Abendmahl.

§ 10. Primäre Quellen: Stellen aus Pistis-Sophia und den Büchern Jeû.

Die primäre Quelle unserer Kenntnis des Gnostizismus bilden die Schriften der Gnostiker selbst, von denen jedoch nur wenige erhalten sind. Zu den wertvollsten gehört neben dem Brief des Ptolemäus an die Christin Flora und den noch der Veröffentlichung harrenden drei gnostischen Schriften des 2. Jahrhunderts in koptischer Übersetzung (εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ, σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ, πρᾶξις Πέτρου) die beiden Werke Πίστις-Σοφία[1]) und die »Bücher Jeû«.[2]) Im vierten Buche der Πίστις-Σοφία (P. S.) findet sich eine Schilderung, die auf das Abendmahl sich zu beziehen scheint; eine Parallele dazu enthält das zweite der beiden Bücher Jeû.

[1]) Nach einem Cod. Askewian. Mus. Brittan. saec. V vel VI wurde P. S. 1851 von Schwartze und Petermann herausgegeben; Harnack widmete ihr die Untersuchung in T. U. VII, 2, 1891. Vgl. Bardenhewer, Patrol.[2], S. 66 f.; Ehrhard, a. a. O., S. 191 f.

[2]) Aus einer koptischen Papyrushandschrift zu Oxford — Papyr. Brucianus saec. V vel VI — gab C. Schmidt (Gnost. Schriften in koptischer Sprache. T. U. VIII, 1—2, 1892) die ed. princeps zweier gnostischer Schriften heraus, deren erste mit den in P. S. genannten Büchern Jeû zu identifizieren ist. Die wenig kritische Ausgabe Amélineaus (1891) kann nicht als ed. princeps gelten. Vgl. Bardenhewer, a. a. O., S. 67; Ehrhard, a. O., S. 189—192. — Über das Verhältnis beider Schriften siehe Schmidt, a. a. O., S. 552—598. — Nach Harnack (a. a. O., S. 101 ff.) und C. Schmidt (a. a. O., S. 565 f.) entstammt P. S. der ophitischen Gnosis Ägyptens, und zwar der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, für das vierte Buch nimmt man ein höheres Alter an. Die von C. Schmidt edierten gnostischen Schriften sollen aus dem Kreise der Sethianer-Archontiker stammen, sonst aus derselben Heimat und Zeit wie P. S.

1. Die Stelle in P. S. lib. IV heißt nach der Übersetzung von C. Schmidt:[3])

»Es sprach Jesus d. h. ἀβεραμενθω zu seinen Jüngern: Wahrlich, ich sage euch: nicht habe ich etwas zu der Welt, als ich kam, gebracht, außer dieses Feuer, dieses Wasser, diesen Wein und dieses Blut. Ich habe das Wasser und das Feuer aus dem Topos des Lichtes der Lichter des Lichtschatzes gebracht und den Wein und das Blut aus den Topos der Barbelos gebracht. Und nach einer Weile hat mein Vater mir den hl. Geist in der Gestalt einer Taube gesandt. Das Feuer aber und das Wasser und der Wein waren reinigend alle Sünden der Welt; das Blut aber war mir ein Zeichen wegen des Körpers der Menschheit, welchen ich in dem Topos der Barbelos, der großen Dynamis des unsichtbaren Gottes, empfangen; der Geist aber zieht alle Seelen, indem er sie zu dem Topos des Lichtes führt. Deswegen habe ich euch gesagt: ‚Ich bin gekommen, ein Feuer über die Erde zu werfen', d. h. ich bin gekommen, die Sünden der ganzen Welt durch Feuer zu reinigen. Und deswegen habe ich zur Samariterin gesagt: ‚Wenn du das Geschenk Gottes wüßtest, und wer es ist, welcher zu dir spricht: Gib mir zu trinken, dann hättest du ihn gebeten, und er würde dir lebendiges Wasser geben, und es würde in dir eine Quelle sein, sprudelnd zum ewigen Leben.' Und auch deswegen nahm ich einen Becher Weins, segnete ihn und gab ihn euch, sprechend: ‚Dies ist das Blut des Bundes, welches für euch zur Vergebung eurer Sünden vergossen werden wird.' Und deswegen hat man auch die Lanze in meine Seite gestoßen, und es kam Wasser und Blut heraus. Dies aber sind die Mysterien des Lichtes, welche Sünden vergeben, d. h. die Anrufungen und die Namen des Lichtes.« »Und es geschah nun danach, daß Jesus befahl: ‚Mögen alle Dynameis der Linken zu ihren Topoi gehen.' Und Jesus mit seinen Jüngern blieb auf dem Berge von Galiläa. Es fuhren die Jünger fort, ihn zu bitten: ‚Bis wie lange hast du nun nicht unsere Sünden vergeben lassen, die wir begangen haben, und unsere Misse-

[3]) Schmidt, a. a. O., S. 337 ff.; die lateinische Übersetzung der Edition Schwartze-Petermann siehe bei Harnack, a. a O., S. 91.

taten, und hast uns des Reiches deines Vaters würdig gemacht?‘ Jesus aber sprach zu ihnen: ‚Wahrlich, ich sage euch: Nicht nur werde ich eure Sünden reinigen, sondern euch auch des Reiches meines Vaters würdig machen lassen und werde euch das Mysterium der Sündenvergebung auf Erden geben, damit dem, welchem ihr auf Erden vergeben werdet, im Himmel vergeben wird, und der, welchen ihr auf Erden binden werdet, im Himmel gebunden sein wird. Ich werde euch das Mysterium des Himmelreiches geben, damit ihr selbst sie an den Menschen vollziehet.‘ Jesus aber sprach zu ihnen: ‚Bringet mir Feuer und Weinzweige.‘ Sie brachten sie ihm; er legte die Prosphora auf, stellte zwei Krüge Weins auf, einen zur Rechten und den anderen zur Linken der Prosphora. Er stellte die Prosphora vor sie hin, stellte einen Becher Wassers vor den Weinkrug, der zur Rechten, und stellte einen Weinbecher vor den Weinkrug, der zur Linken, und legte Brote nach der Anzahl der Jünger mitten zwischen die Becher und stellte einen Becher Wassers hinter die Brote. Es stand Jesus vor der Prosphora, stellte die Jünger hinter sich, alle bekleidet mit linnenen Gewändern, während das Psephos des Namens des Vaters des Lichtschatzes in ihren Händen war und rief also aus und sprach: ‚Erhöre mich, mein Vater, du Vater aller Vaterschaft, du unendliches Licht‘«. . . . (Gebet um Sündenvergebung; teilweise glossolalische Anrufung, deren Schlußworte lauten): »Wenn du nun, mein Vater, mich erhört und die Sünden dieser Seelen vergeben und ihre Missetaten getilgt und sie würdig gemacht hast, zu deinem Reiche gerechnet zu werden, so mögest du mir ein Zeichen in dieser Prosphora geben.«

Welches Zeichen hier gemeint ist, erfahren wir aus dem zweiten Buche Jeû[4]); dort heißt es in der Parallelstelle:

»Und in demselben Augenblicke geschah das Wunder, welches Jesus erbeten hatte, und der Wein zur Rechten des Opfers (θυσία) wurde zu Wasser; und die Jünger (μαθηταί) traten vor Jesus und er taufte (βαπτίζειν) sie, gab ihnen von der προσφορά und besiegelte (σφραγίζειν) sie mit diesem Siegel

[4]) Vgl. Schmidt, a. a. O., kopt. Text S. 62; Übersetzung S. 202 und 502.

(σφράγις): Und die Jünger waren in sehr großer Freude, daß ihre Sünden vergeben, ihre Missetaten (ἀνομίαι) bedeckt waren und sie zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches gezählt wurden und daß sie mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen (-παρθένοι) getauft (βαπτίζειν) und das hl. Siegel (σφράγις) empfangen hatten.«

2. Diese rätselhafte Stelle ist verschieden beurteilt worden.[5]) »Koestlin, der bald nach dem Erscheinen der P. S. deren System untersucht hat, nennt (Das gnostische System, S. 169, Anm.) den ganzen Akt eine Eucharistie, nur findet er es auffallend, daß dieser Akt als Taufakt, μυστήριον ἀληθείας βαπτίσματος, βάπτισμα primae προφορᾶς introducentis in τόπον ἀληθείας et intus in τόπον luminis bezeichnet wird. Usener (Weihnachtsfest, S. 164) kennt in der P. S. nur eine Taufe des Geistes, welche dem hl. Lichte gilt, und eine geistige Salbung, welche die Seelen in das Schatzhaus des Lichtes führt.«

Harnack[6]) sieht hier die »Einsetzung des Bußsakramentes«, nach welcher man im dritten Jahrhundert so sehnlich ausschaute. Man kann das sogenannte vierte Buch der P. S. das »Buch der Einsetzung des Bußsakramentes« nennen.

Es ist zuzugeben, daß diese Auffassung durch Erwähnung der Macht der Sündenvergebung (Mt. 18, 18; Jo. 20, 21) nahegelegt wird. Schmidt sieht hier Taufe und Abendmahl vereint[7]): »Die vier Elemente, die Jesus seine Jünger in der Höhe erblicken läßt: Feuer, Wasser, Wein und Blut; ebenso der Hinweis auf die Unterredung mit der Samariterin (Jo. 4, 10), auf die Einsetzungsworte beim Abendmahl (Mt. 26, 28; Mt. 14, 24; Lk. 22, 20) und den Ausfluß von Wasser und Blut aus der Seite des Gekreuzigten (Jo. 19, 34); dies sind Züge, welche nur auf die Eucharistie gedeutet werden können. Noch deutlicher lehrt uns dies das Ritual selber: das Bringen von zwei ἀγγεῖα und einem ποτήριον Weines, der mit Leinwand bedeckte Topos, auf dem die hl. Elemente stehen, die Brote gemäß der Anzahl der Kommunikanten, das Verwandlungswunder von Wein zu Wasser, das Räucherwerk,

[5]) Schmidt, a. a. O., S. 492. [6]) Harnack, a. a. O., S. 95.
[7]) Schmidt, a. a. O., S. 507 f.

welches dargebracht wird, sind alles Momente, die entschieden für die Eucharistie sprechen, zumal da stets von der προσφορά respektive θυσία geredet wird, Ausdrücke, die in der alten Kirche bei dem Sakramente des Abendmahls verwendet wurden. Andere Kennzeichen sprechen wiederum entschieden für das Taufsakrament, z. B. das Blasen in die Augen, die Bekleidung mit weißen Gewändern, die Bekränzung und Besiegelung zu Anfang und am Schluß der Handlung, die Stellungnahme beim hl. Akte, insbesondere aber die Bezeichnung derselben als βάπτισμα und »Wasser der Lebenstaufe«, die Taufhandlung vor Austeilung der προσφορά. Wir gelangen demgemäß zu dem wichtigen Schlusse, daß diese Gnostiker das Sakrament der Taufe und des Abendmahls als ein Sakrament gefeiert und dabei ein sehr kompliziertes Kultusritual in Anwendung gebracht haben.«

Diese Auffassung C. Schmidts wird zweifellos die rechte sein. Ist hier eine im Anschluß an die Taufe von Jesus abgehaltene, oder vielmehr ihm zugeschriebene Eucharistiefeier geschildert, so hatte allerdings der Gnostizismus Ägyptens sehr wenig von der kirchlichen Abendmahlslehre übrig gelassen. Für die vier Elemente, die der Herr seinen Jüngern in der Höhe zeigt, Feuer, Wasser, Wein und Blut, die Reinigungsmittel von der Sünde (»das Feuer aber und das Wasser und der Wein waren reinigend die Sünden«), werden biblische Belege angeführt: Für das Feuer Lc. 12, 49, für das Wasser Jo. 4, 10, für den Wein und das Blut die Einsetzungsworte des hl. Abendmahls, für Wasser und Blut Jo. 19, 34. Obwohl es immerhin beachtenswert ist, daß für Feuer sowohl wie für Wasser ein eigenes biblisches Zitat angegeben wird, dagegen das Blut in Verbindung mit Wein und Wasser erscheint, so dürfte doch unseres Erachtens das Abendmahl hier nur als Mittel der Sündenvergebung gefaßt sein. Jedenfalls gestattet die Stelle keinen Rückschluß auf den realen Leib oder das reale Blut Christi. Die Ausdrücke des Rituals »θυσία, προσφορά« weisen jedoch nicht undeutlich auf den Opfercharakter der Eucharistie hin. Die Anzahl der Brote deckt sich mit der Anzahl der Kommunikanten; von der προσφορά reicht Jesus nach der Taufe den Jüngern.

Vom Leibe und Blute Christi lesen wir aber in der Schilderung der Feier nichts, während doch in allen kirchlichen, ja selbst in anderen gnostischen Kreisen, besonders in denen der Gegner des hl. Irenäus an der Prädizierung der eucharistischen Elemente als Leib und Blut Christi festgehalten wurde. Sehr auffallend ist besonders aus dem Buche Jeû das Zeichen, welches der Vater schickt, daß die von Jesus erbetene Sündenvergebung gewährt ist, die Verwandlung des Weines in Wasser. Wir besitzen hier ein sehr altes Zeugnis für eine Art von Transsubstantiation.[8])

§ 11. Sekundäre Quellen.

Weitere Zeugnisse gnostischen Denkens über das Abendmahl sind erhalten in den Werken einzelner Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, so bei Irenäus, Klemens Alex. und Origenes.

1. Iren., adv. haer., lib. I. Kap. 13, § 2.

Der hl. Irenäus hatte nach dem Gesagten gnostische Gegner vor sich, die mit der Großkirche den Glauben an die reale Gegenwart teilten. Er schildert uns aber auch noch Adv. haer. I, 13, 2 die Verzerrung der kirchlichen Liturgie durch einen gewissen Gnostiker Markus. Die Stelle, die als direkte Äußerung eines Gnostikers hier ihren Platz haben mußte, lautet:

»Indem er (Markus) tut, als segne (konsekriere εὐχαριστεῖν) er einen mit Wein gefüllten Kelch und das Wort der Anrufung (τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως) weit ausdehnt, macht er, daß derselbe (Inhalt des Kelches) purpurfarben und rot erscheine, damit es scheine, als ob die Χάρις, eine der über dem Universum Waltenden kraft seiner Anrufung ihr Blut in jenen Kelch träufeln lasse und damit es den Anwesenden gelüste, von jenem Tranke zu kosten, auf daß auch über sie die Χάρις, wie sie die Magier nennen, sich ergieße. Wiederum gibt er Weibern gemischte Kelche und befiehlt ihnen, während er daneben steht, sie zu segnen. Sobald dies geschehen ist, bringt

[8]) So Schmidt, a. a. O., S. 525, der hier die Bemerkung nicht unterdrücken kann: »es sollte uns gar nicht wundernehmen, wenn ein katholischer Gelehrter daraus für das hohe Alter derselben und für den Usus in der Großkirche Kapital herausschlüge«.

er einen anderen Kelch, weit größer als jenen, welchen die Getäuschte konsekriert hat, und nachdem er aus dem kleineren, vom Weihe konsekrierten, in den von ihm gebrachten größeren Kelch eingegossen, spricht er zugleich in folgender Weise: ‚Die vor allem gewesen ist, die unausdenkbare und unaussprechliche Χάρις, erfülle Deinen inwendigen Menschen und vervielfältige in Dir ihre Erkenntnis, indem sie das Senfkorn in gutes Land streut.' Nachdem er solche Worte gesprochen und die Unglückliche bis zum Wahnsinn getrieben hat, zeigt er sich als Wundertäter, indem er den großen Kelch aus dem kleinen so anfüllt, daß er überströmt.« [9])

Sehen wir von allem Unwesentlichen ab, so haben wir hier eine gnostische Nachäffung der kirchlichen Abendmahlsfeier vor uns. Ein Becher mit weißem Wein wird durch das Wort der Epiklese in das Blut der Χάρις verwandelt. Das soll der gnostischen Gemeinde sinnfällig gezeigt werden. Offenbar ahmt der Gnostiker den Glaubenssatz der Kirche nach: Durch das Konsekrationswort wird der Inhalt des Kelches verwandelt in das Blut Christi. Das Färben des Weines ist nicht, wie Steitz [10]) meint, nur »ein symbolischer Ausdruck für die durch die Epiklese bewirkte Verbindung der himmlischen Kraft mit dem irdischen Stoffe, damit sie auch dem Genießenden

[9]) M. gr. 7, 579: »Pro calice enim vino misto fingens se gratias agere et in multum extendens sermonem invocationis, purpureum et rubicundum apparere facit; ut putetur ea Gratia ab iis, quae sunt super omnia, suum sanguinem stillare in illius calicem per invocationem ejus; et valde concupiscere praesentes ex illo gustare poculo, ut et in eos stillet quae per magum hunc vocatur Gratia. Rursus mulieribus dans calices mistos, ipsas gratias agere jubet, praesente se. Et ubi hoc factum est, ipse alium calicem multo majorem, quam est ille, in quo illa seducta Eucharistiam facit, proferens et transfundens a minore, qui est a muliere Eucharistia factus, in illum, qui est ab eo allatus, multo majorem, statim dicens ita: ‚Illa quae est ante omnia, inexcogitabilis et inenarabilis Gratia, adimpleat tuum intus hominem et multiplicet in te agnitionem suam, inseminans granum sinapis in bonam terram.' Et talia quaedam dicens, et in insaniam mittens illam infelicem, admirabilia faciens apparuit, quando major calix adimpletus est de minore calice, ut et supereffunderet ex eo.« Der griechische Text, bei Epiph., Haer. 34, 2, erhalten, ist von Thiersch nach dem vorstehenden Texte emendiert.

[10]) A. a. O., S. 478.

sich mitteile«, sondern ein symbolischer Ausdruck, daß durch die Epiklese wirklich der Wein verwandelt wird in das Blut der Χάρις. Der Rückschluß auf die Art der orthodoxen Lehre ist damit gegeben. Nur wenn die Kirche eine wirkliche Verwandlung des Weines in das wahre Blut Christi gelehrt hat, nur dann ist diese gnostische Gaukelei einigermaßen verständlich. Schmidt[11]) ist zwar anderer Ansicht: »Man stelle sich nur vor, daß schon in der Großkirche der Transsubstantiations-Gedanke herrschend gewesen, hätte er dann wohl mit so beißendem Spott das Treiben des Markus gegeißelt? Meines Erachtens gewiß nicht?« Jedoch der »beißende Spott« des Irenäus ist voll und ganz berechtigt, wenn auch in der Großkirche der Transsubstantiations-Gedanke herrschend gewesen ist.« Der beißende Spott bezieht sich auf die Gaukelei des Markus, auf das Unterschieben eines anderen Kelches, auf den religiösen Fanatismus, in den er das genannte Weib versetzte usw. Wenn der Transsubstantiations-Gedanke in der Großkirche unbekannt war, so bleibt es unverständlich, wie der Gnostiker zur genannten Manipulation kommen konnte. Wir bleiben daher bei dem Gesagten und sind der Meinung: Diese Schilderung der gnostischen Abendmahlsfeier enthält ein vollgültiges Zeugnis für den dadurch nachgeahmten Glauben der Kirche an die reale Gegenwart des Blutes Christi, das nach geschehener Konsekration im Kelche wahrhaft zugegen ist.[12])

2. Excerpta ex scriptis Theodoti.

Klem. Alex. hat aus den Schriften eines gewissen Theodotus — wahrscheinlich ein Anhänger der valentinianischen Gnosis — 86 Excerpta[13]) angefertigt. In Nummer 13 und 82 derselben wird die Eucharistie erwähnt.

[11]) A. a. O., S. 526.

[12]) Vgl. Hopfenmüller, l. c., pag. 51.

[13]) Über die 86 Excerpta sind in neuerer Zeit sehr verschiedene Ansichten aufgestellt (vgl. Ehrhard, a. a. O., S. 301 f.). Zahn identifiziert den Theodotus wohl mit Unrecht mit dem Paulusschüler Theodas. Die Excerpta sind nach ihm Reste des achten Buches der Stromata des Klemens (vgl. Zahn, Gesch. des N. T. Kanons 2, 2 (1892), 961—964. Dagegen wandten sich R. A. Lipsius (Lit. Zentralbl., 1885, 231—234) und

Excerptum Nr. 13.

»Dieser (der Logos) ist himmlisches Brot und geistige Speise, die Leben verleiht, wenn sie genossen und erkannt wird, das Licht der Menschen, nämlich der Kirche. Die das Himmelsbrot aßen, sind gestorben. Wer aber das wahrhaftige Brot des Geistes genießt, wird nicht sterben. Das lebendige Brot, das vom Vater gegeben wird, ist der Sohn denen, die essen wollen. Das Brot aber, welches ich geben werde, spricht er, ist mein Fleisch, entweder wodurch das Fleisch durch die Eucharistie genährt wird, oder vielmehr das Fleisch ist sein Leib, der ja die Kirche ist, himmlisches Brot, gesegnete Versammlung.«[14])

Wir haben in dieser Stelle offenbar eine Exegese zu Jo. 6 vor uns, die Ausdrücke sind zum Teil wörtlich der Verheißungsrede entnommen. Die Stelle hat zwei Teile. Der erste, bis ὁ δὲ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω reichend, scheint im Einklang mit Jo. 6 die gläubige Aufnahme der Person und Lehre des Logos unter dem Bilde einer Speise darzustellen. Der zweite Teil handelt von der Speise, die der Herr gibt, die sein Fleisch ist. Der Gnostiker gibt nun eine doppelte Erklärung der σάρξ in Jo. 6, 51 b. Er bezieht die Stelle zunächst auf die Eucharistie (ἤτοι ᾧ τρέφεται ἡ σὰρξ διὰ τῆς εὐχα-

K. J. Neumann (Theol. Lit.-Ztg., 1885, 533—535). Ruben stellte die Hypothese auf, daß Clemens selbst diese Excerpta aus gnostischen Schriften angefertigt habe als Vorarbeiten zu dem in Strom. 4, 1 in Aussicht gestellten Werke περὶ ἀρχῶν καὶ θεωλογίας (Ruben, Clem. Alex. excerpta ex Theodoto, Leipzig 1892, pag. 17), eine Hypothese, der auch A. v. Armin beitrat (A. v. Armin, De octavo Clem. Stromatiorum libro, Rostock 1894). E. v. Faye endlich sieht in den Exzerpten Materialien zum dritten Teil der Trilogie des Klemens., als der die Stromata nicht mehr zu gelten hätten (vgl. unten bei Klemens). Die These Rubens hat die meiste Wahrscheinlichkeit.

[14]) M. gr. 9, 664: Οὗτός [λόγος] ἐστιν ἄρτος ἐπουράνιος, καὶ πνευματικὴ τροφὴ ζωῆς παρεκτικὴ, κατὰ τὴν βρῶσιν καὶ γνῶσιν · τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων τῆς ἐκκλησίας δηλονότι. Οἱ μὲν οὖν τὸν οὐράνιον ἄρτον φαγόντες ἀπέθανον · ὁ δὲ τὸν ἀληθινὸν ἄρτον τοῦ Πνεύματος ἐσθίων οὐ τεθνήξεται. Ὁ ζῶν ἄρτος ὁ ὑπὸ τοῦ Πατρὸς δοθεὶς ὁ Υἱός ἐστιν τοῖς ἐσθίειν βουλομένοις · Ὁ δὲ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, φησὶν, ἡ σάρξ μου ἐστίν · ἤτοι ᾧ τρέφεται ἡ σὰρξ διὰ τῆς εὐχαριστίας · ἢ ὅπερ καὶ μᾶλλον, ἡ σὰρξ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστιν, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία, ἄρτος οὐράνιος, συναγωγὴ εὐλογημένη.

ριστίας). Durch das Brot, das Christus geben wird, das sein Fleisch ist, wird in der Eucharistie unser Fleisch genährt, ein Gedanke, den wir schon bei Justin und Irenäus fanden. Steht nach dieser Auffassung des Gnostikers die Beziehung von Jo. 6, 51b auf die hl. Eucharistie fest, so folgt doch wohl wegen der Termini bei Joh. die reale Gegenwart als Ansicht des Theodotus. — Jedoch dieser zieht eine andere Erklärung der σάρξ in Jo. 6, 51b vor (καὶ μᾶλλον). Er erklärt σάρξ von Christi mystischem Leibe, von der hl. Kirche (ἡ σὰρξ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστιν, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία).[15]) Diese Auffassung ist völlig neu und verrät ihren gnostischen Ursprung. Sie setzt jedoch unseres Erachtens voraus, daß das Brot des Abendmahls zunächst der wirkliche Leib Christi ist; erst dann kann derselbe zugleich ein Bild des mystischen Leibes genannt werden.

Excerptum Nr. 82

handelt über die Heiligung der Elemente des Brotes, Öles und Wassers:

»Das Brot sowohl als das Öl wird geheiligt durch die Kraft des Namens (sc. wohl Christi); es bleibt nicht, wie es äußerlich scheint, dasselbe, was es war, als es zum Gebrauche genommen wurde, sondern es ist durch die Macht in eine geistige Kraft verwandelt. So behält nun auch das Wasser, wenn es sowohl exorzisiert als auch Taufwasser geworden ist, nicht nur das Geringere, sondern es empfängt auch die Heiligung.«[16])

Steitz hält (a. a. O., S. 475) diese Stelle für außerordentlich wichtig, weil in ihr zuerst die dynamische Veränderung der Abendmahlselemente gelehrt sein soll. Allerdings findet sich hier zuerst für die durch die Consecratio bewirkte

[15]) Dieser gnostische Erklärungsversuch der σὰρξ hat Ähnlichkeit mit dem durch Axel Andersen vorgeschlagenen der ignatianischen »εὐχαριστία«, den wir oben besprochen haben.

[16]) M. l. c. 696: Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος, οὐτὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται. Οὕτω καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον, οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει.

Veränderung der Materie der Taufe, Firmung und Eucharistie der Ausdruck μεταβέβληται, den spätere Väter so oft von der Eucharistie gebrauchen. Steitz argumentiert in folgender Weise: »Wie ist nun die Veränderung zu denken? Der Verfasser fährt fort: οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ κ. τ. λ. Diese Aussage entscheidet. Wenn das Wasser durch die Weihe exorzisiert, also der Gewalt der Dämonen entzogen und zur Taufe geworden ist, so schließt es nicht bloß, wie bisher, das Niedere in sich, sondern es tritt zu ihm der ἁγιασμός, die heiligende Kraft hinzu. Es ist nicht bloß konsekriert, sondern auch dadurch geheiligt im vollen Sinne des Wortes, zu heiligenden Wirkungen befähigt. Aus demselben Gesichtspunkte haben wir, wie das οὕτω andeutet, die μεταβολή im Abendmahl zu beurteilen. Auch hier tritt zu dem χεῖρον, d. h. zu der natürlichen Substanz und Nährkraft des Brotes, die an sich unverändert bleibt, durch die Epiklese eine pneumatische Kraft, die Kraft der Heiligung, welche dem Stoff der Geist Gottes mitteilt; und dieses Hinzutreten einer neuen Potenz, diese Potenzierung des Stoffes, ist die μεταβολή δυνάμει (nämlich τοῦ πνεύματος) εἰς δύναμιν, von der der Valentinianer redet.«

Auch Harnack[17]) bemerkt: »Der Transsubstantiations-Gedanke im Bezug auf die Elemente bei den Mysterien ist auch in den Excerpt. ex Theod. § 82 deutlich ausgesprochen — nicht in eine neue überirdische Materie, nicht in den realen Leib Christi, sondern in eine geistige Kraft.«

Bestehen diese Deduktionen von Steitz und Harnack zu Recht, so ist allerdings als Lehre der valentianischen Gnosis des Theodotus erwiesen, daß die eucharistischen Elemente gleich der Materie des Tauf- und Firmungssakramentes durch die Consecratio nur eine dynamische Veränderung erfahren. Allein Steitz und Harnack beweisen unseres Erachtens zu viel.

Es ist zunächst aus der Stelle Theodoti nicht ersichtlich, von welcher Heiligung der Elemente die Rede ist, ob von der vor Spendung, respektive Konfizierung der Sakramente geschehenen Heiligung durch das über Wasser, Öl und Brot

[17]) Harnack, Dogmengesch. I[3], S. 252. Vgl. Schmidt, a. a. O., S. 526.

und Wein vor Konfizierung gesprochene Gebet, wodurch sie dem profanen Gebrauch entzogen und zu res sacrae konsekriert werden oder von der im Augenblick der Spendung des Tauf- und Firmungssakramentes, respektive der eucharischen Consecratio geschehenen Heiligung. Man wende nicht ein, für die alte Zeit sei eine solche Weihe des Taufwassers und des hl. Öles und vorläufige Weihe der eucharistischen Elemente nicht nachweisbar. Für Wasser und Öl ist diese Weihe durch die Wobberminschen Funde gesichert.[18]) Wenn aber von der vorläufigen Weihe die Rede ist, so ist die Gleichstellung der drei Sakramentsmaterien in gedachter Beziehung wohl berechtigt. — Jedoch wenn auch wirklich von der Heiligung des Taufwassers und des hl. Öles im Augenblick der Spendung als Vehikel der Gnade und von dem eucharistischen Konsekrationsmoment die Rede ist — was allerdings durch den Ausdruck εἰς δύναμιν πνευματικήν nahegelegt wird — so sind Brot, Öl und Wasser wirklich darin ähnlich, daß sie nicht mehr gewöhnliche Elemente mit natürlicher Wirksamkeit sind, durch δυνάμει τοῦ ὀνόματος tragen sie übernatürliche Kraft in sich. Daß dabei für die Eucharistie ein die Wesenheit des eucharistischen Elementes aufhebender Unterschied vorliegt, kann sehr wohl mit obigen Worten des Gnostikers vereint werden. »Diesen Unterschied berührt hier Theodotus nicht, weil er zu seinem Zwecke überflüssig war.«[19]) Jedenfalls ist Steitz nicht berechtigt, hier die Lehre von der dynamischen Veränderung der eucharistischen Elemente zu finden. Gesteht doch auch der von Harnack öfters genannte englische Gelehrte Bigg[20]): »But I must in fairness add, what I do not remember to have seen mentioned, that the Real Presence is stated: Excerpta 82«, eine Ansicht, die unseres Erachtens nach der anderen Seite zu weit geht.

3. Adamantii dialogus. Sect. II.

Den letzten gnostischen Ausspruch über die Eucharistie entnehmen wir dem fälschlich dem Origenes zugeschriebenen

[18]) Wobbermin, Altchristl. lit. Stücke aus der Kirche Ägyptens, Leipzig 1899 (T. U., N. F., II, 3b, S. 7, 12, 13). [19]) Döllinger, a. a. O., S. 49. [20]) Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886.

Werke »Adamantii Dialogus de recta in Deum fide«, welches nach der neueren Patristik dem ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts entstammt.[21]) Im zweiten Dialoge[22]) fragt Adamantius (orthodox) den Marcioniten Markus, nachdem zuvor vom πνεῦμα die Rede war: »Πάντες οἱ ἄνθρωποι ἐκ τούτου τοῦ πνεύματος ἔχουσιν, ἢ οἱ πιστεύσαντες τῷ ἀγαθῷ; haben alle Menschen von diesem Geiste (des Demiurgen) oder nur jene, die dem Guten glauben?« Der Gnostiker Markus antwortet: »ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας ἔρχεται.« Rufin hat übersetzt: Per eucharistiam venit.[23])

Mit Grabe, Pfaff, Wettstein ist unseres Erachtens das ἐπί c. Gent.[24]) mit »auf« zu geben und zu übersetzen: »Er (der Geist des Demiurgen) kommt auf die Eucharistie;« nicht aber wie Steitz[25]) will: »er kommt in der Eucharistie zu den Seelen, um das in ihnen schlummernde und verkümmerte geistige Leben zu wecken und zu kräftigen.« Nach letzterer Auffassung würde es gnostische Doktrin gewesen sein, daß der Geist des Demiurgen in der Eucharistie zu den Seelen komme. Wir geben jedoch der anderen Deutung den Vorzug: Der Geist kommt auf die Eucharistie, um sie zu konsekrieren und finden hier einen Gedanken ausgesprochen, den einige Jahrzehnte später Cyrill v. Jer. (Cat. V) in die Worte gekleidet: παρακαλῶμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ.

---

[21]) M. g. 11, 1713—1884. Vgl. Bardenhewer, a. a. O., S. 147; Ehrhard, Die altchristliche Literatur, Freiburg 1894, S. 35. Th. Zahn hat die Dialoge genau untersucht. (Vgl. die Dialoge des Adam. mit d. Gnost., Z. f. K.-G. [1888] 193—239. Geschichte des N. T. Kanons 2, 2, 419—426) Vgl. Ehrhard, Die altchristliche Literatur. 1900, S. 344. Vgl. besonders die Einleitung zur neuesten Ausgabe: W. H. van de Sande-Bakhuyzen, Der Dialog des Adamantius. Bd. IV der Berliner Väter-Ausg. Leipzig 1901. S. XVI wird die Möglichkeit zugegeben, daß er vor 300 geschrieben sei. [22]) M. l. c. 1772; van de Sande-Bakhuyzen, a. a. O., S. 74 f. [23]) Van de Sande-Bakhuyzen, S. 75.

[24]) »ἐπί c. Gen. bei Verb. der Bewegung dient zur Angabe der Richtung, jedoch gewöhnlich mit Beziehung darauf, daß man am Zielpunkt verweilen will: in der Richtung nach, zu, an, auf.« Benseler, Griechisch-deutsches Schulwörterbuch[8], Leipzig 1891, S. 293. [25]) Steitz, a. a. O., S. 478.

§ 12. Die apokryphen Apostelakten.

Wenn wir die apokryphen Apostelakten unter die gnostischen Zeugnisse rechnen, so geschieht es, weil sie meist von gnostischer Hand verfaßt sind, wenn auch manche von ihnen nur in späterer katholischer Überarbeitung erhalten sind.[26])

1. Actus Petri cum Simone. Kap. 2 und 5.

Die Petrusakten[27]) erwähnen an zwei Stellen die hl. Eucharistie; zunächst

Kap. 2, dessen Anfang heißt: Optulerunt autem sacrificium Paulo pane et aqua, et oratione facta unicuique daret. In quibus contigit quendam nomine Rufinam, volens itaque et ipsa eucharistiam de manibus Pauli percipere. Cui Paulus spiritu Dei repletus accedenti dixit: Rufina, non tamquam digna accedes ad altarium Dei, surgens a latere non mariti, sed moechi, et Dei eucharistiam temptas accipere. Ecce enim satanas contribulato corde tuo proiciet te ante oculos omnium credentium in domino, ut videntes et credentes sciant, quoniam Deo vivo, scrutatori cordium, crediderunt .... Et confestim Rufina a sinistra parte a capite usque ad ungues pedum contorminata cecidit.[28])

Die hier genannten eucharistischen Elemente, Brot und Wasser, verraten den gnostischen Ursprung der Stelle. Für unseren Zweck sei nur die Betonung der Reinheit von Sünden hervorgehoben, die zum Empfang der Eucharistie so notwendig ist, daß die Nichtbeachtung dieser Forderung streng an Rufina bestraft wird. Im einzelnen wird der Inhalt der durch das Gebet des Paulus geheiligten eucharistia Dei nicht genannt.

---

[26]) Vgl. Bardenhewer, Patr.[2] S. 86 ff.; Belser, Einleitung, S. 809 ff.; Freib. K.-Lex. I[2], S. 1046 ff.; Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten. I. Bd. Braunschweig 1883, II. Bd. 1887; Scheiwiler, a. a. O., S. 152 bis 165.

[27]) Nach Zahn (Geschichte des N. T. Kanons II, 832 ff.) und Lipsius (II, 1, S. 85—284) entstammen sie der Zeit vor 170; nach Harnack (Chronologie, S. 549 ff.) c. 250; erstere halten sie mit Recht für gnostischen Ursprunges (auch Belser, a. a. O., S. 810 ff.), letzterer für katholischen Ursprunges.

[28]) Lipsius, Acta Petri, Lipsiae 1891, pag. 46.

In Kap. 5 heißt es, nachdem die Taufe eines gewissen Theon durch den Apostel Petrus berichtet ist: »Et continuo ascenderunt Petrus et Theon et introierunt in lectina et accepit panem Petrus et gratias egit domino, qui eum dignatus fuisset sancto ministerio suo .... sic itaque in tuo nomine eucharistiam tuam communico ei, ut sit consummatus servus tuus sine reprehensione in perpetuo.«[29])

Der Empfang der Eucharistie nach der Taufe, aber auch deren Wirkung ist hier bezeugt.

2. Acta Joannis, Kap. 9, 46, 84, 86, 109, 110.

In den Johannesakten, welche wahrscheinlich denselben Gnostiker Leucius zum Verfasser haben wie die Petrusakten[30]), wird die Eucharistie gleichfalls nur sehr kurz erwähnt. Kap. 9 nennt in dem Gebete, das der Apostel über den Giftbecher betet, »den Kelch der Eucharistie«[31]). Kap. 46 heißt es in dem Bericht über die Szene im Artemistempel »nach der Homilie an die Brüder und dem Gebete und der Eucharistie und der Handauflegung«.[32]) Kap. 84 wird unter anderem für den unbußfertigen Verwalter Fortunatus erbeten, daß er fern bleibe »vom hl. Bade, von der Eucharistie, von der Speise des Fleisches, von Trank«;[33]) und am Schluß dieses Berichtes macht Kap. 86 der Apostel »alle Brüder teilhaftig der Eucharistie des Herrn.«[34]) Kap. 109 heißt es in dem Abschnitt über den Abschied und den Tod des Apostels: »Und er verlangte Brot und dankte also: Welches Lob und welche Darbringung und welche Eucharistie sollen wir beim Brechen

---

[29]) Ibid., pag. 51.

[30]) Vgl. Bardenhewer, a. a. O., S. 93 f.; Belser, a. a. O., S. 825 f.; Lipsius, Bd. I, S. 348—542, bes. 520.

[31]) Ausg. Bonnet, Lips. 1898, pag. 156 f.: ποτήριον εὐχαριστίας. Es ist also nicht recht, wenn Scheiwiler, a. a. O., S. 159, sagt, daß die Acta Joann. nur das Brot erwähnen. [32]) Ausg., pag. 173: μετὰ τὴν εὐχὴν καὶ τὴν εὐχαριστίαν.

[33]) Ausg., pag. 192: ἀπὸ λουτροῦ ἁγίου· ἀπὸ εὐχαριστίας. ἀπὸ τροφῆς σαρκός· ἀπὸ πότου. [34]) Ausg., pag. 193: κοινωνήσας τοῖς ἀδελφοῖς πᾶσι τῆς τοῦ κυρίου εὐχαριστίας.

des Brotes Gottes aufopfern als dich allein, Herr Jesus?«[35]) Darauf spricht der hl. Johannes das Weihegebet, das »nicht als Bestandteil der Abendmahlsliturgie zu betrachten ist, sondern sich auf den bevorstehenden Abschied des Apostels von den Seinen bezieht.«[36]) Dann wird Kap. 110 weiter erzählt: »Und nachdem das Brot gebrochen, gab er uns allen, einem jeden von den Brüdern wünschend, daß er würdig sei der Gnade des Herrn und der heiligsten Eucharistie. Nun genoß er selbst auf gleiche Weise und sprach: Auch ich möge teilhaben mit euch und Frieden mit euch, ihr Geliebten.«[37])

Wie im einzelnen der Verfasser der Johannesakten die εὐχαριστία τοῦ κυρίου gewertet hat, dafür bieten sich aus den zitierten Stellen nur wenige Anhaltspunkte. Wenn auch in Kap. 84 »τροφὴ σαρκός« sicher nicht auf das vorhergehende Wort εὐχαριστία zu beziehen ist, so muß doch der Empfänger ἄξιος sein der Gnade des Herrn und der heiligsten Eucharistie.« Aus Kap. 109 scheint zu folgen, daß der »Herr Jesus« beim »Brechen des Brotes« geopfert wird; sehen wir recht, so liegt hier allerdings ein deutliches Zeugnis für die reale Präsenz des Herrn vor.

3. Acta Thomae. Sect. 26, 27, 29, 49, 50, 51, 121, 133, 158.

Äußerst reich und wertvoll ist die Ausbeute, die aus den Thomasakten zu gewinnen ist. Dieselben entstammen der Mitte des 3. Jahrhunderts, liegen zwar nur in katholischer Umarbeitung vor, enthalten aber noch zahlreiche Spuren des gnostischen Ursprungs.[38]) Die Feier der Eucharistie schließt

[35]) Ausg., S. 207: καὶ αἰτήσας ἄρτον εὐχαρίστησεν οὕτως. Τίνα αἶνον ἢ ποίαν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλῶντες τὸν ἄρτον τοῦτον ἐπονομάσωμεν ἀλλ' ἢ σὲ μόνον κύριε Ἰησοῦ;

[36]) Lipsius, I, 1, S. 520 Anm. [37]) Ausg., pag. 208 f.: καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐπέδωκεν πᾶσιν ἡμῖν, ἑκαστῳ τῶν ἀδελφῶν ἐπειχόμενος ἄξιον ἔσεσθαι αὐτὸν τῆς τοῦ κυρίου χάριτος καὶ τῆς ἁγιωτάτης εὐχαριστίας. γευσάμενος δὲ καὶ αὐτὸς ὁμοίως καὶ εἰρηκῶς: Κἀμοὶ μέρος ἔστω μεθ' ὑμῶν, καὶ εἰρήνη μεθ' ὑμῶν ἀγαπητοί.

[38]) Ausg. Bonnet, Acta Philippi et acta Thomae, accedunt acta Barnabae, Lipsiae 1903. Vgl. Bardenhewer, a. a. O., S. 94 f.; Belser, a. a. O., S. 836 f.; Lipsius, I, S. 225—347, bes. S. 338 ff.; Scheiwiler, a. a. O., S. 152—158.

in den Thomasakten fast überall an an die Taufe und »Versiegelung«; so zunächst

Sect. 26, wo der Apostel Thomas dem König Gundaphorus und seinem Bruder Gad, die ihn um das Siegel gebeten haben, antwortet: »Ich freue mich und bitte euch, zu empfangen dieses Siegel und euch mit mir zu vereinigen zu dieser Eucharistie und Segnung des Herrn und durch sie vollendet zu werden.«[39]) Sect. 27 erhalten dann beide das Siegel und in der Frühe »die Eucharistie Christi.«[40]) Sect. 29 spendet der Apostel den Bekehrten beim Abschiede die Eucharistie: »Und er brach das Brot der Eucharistie und gab es ihnen mit den Worten: ‚Es sei euch diese Eucharistie zur Barmherzigkeit und zum Erbarmen und nicht zum Gerichte und zur Strafe.' Und sie antworteten Amen.«[41])

In der Geschichte der Befreiung des von einem unzüchtigen Dämon verfolgten Weibes und deren Aufnahme in das Christentum (Sect. 42—50) findet sich Sect. 49 eine weitere Stelle. Das befreite Weib und viele andere haben die σφράγις empfangen. Dann läßt der Apostel Thomas durch seinen Diakon einen Tisch kommen, breitet ein weißes Leinentuch darüber, legt gesegnetes Brot (ἄρτον τῆς εὐλογίας) darauf und davorstehend betet er: »Jesus, der du uns gewürdigt hast, teilzuhaben an der Eucharistie deines hl. Leibes und Blutes, siehe, wir wagen es, zu deiner Eucharistie hinzuzutreten und deinen hl. Namen anzurufen. Komm jetzt und teile dich uns mit.«[42]) Dann folgt in Sect. 50 ein Gebet, das sich sofort als gnostisches Erzeugnis kennzeichnet. Nach Vollendung des-

[39]) Ausg., S. 141: καὶ χαίρω καὶ δέομαι ὑμῶν λαβεῖν τὴν σφραγῖδα ταύτην, καὶ κοινωνῆσαί μοι εἰς τὴν εὐχαριστίαν ταύτην καὶ εὐλογίαν τοῦ κυρίου καὶ τελειωθῆναι ἐν αὐτῇ.

[40]) Ausg., S. 143: αὔγους δὲ γενομένου καὶ διαφαύσαντος κλάσας ἄρτον κοινωνοὺς αὐτοὺς κατέστησεν τῆς εὐχαριστίας τοῦ Χριστοῦ.

[41]) Ausg., S. 146: καὶ κλάσας ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ἔδωκεν αὐτοῖς εἰπών. Ἔσται ὑμῖν αὕτη ἡ εὐχαριστία εἰς εὐσπλαγχνίαν καὶ ἔλεος καὶ μὴ εἰς κρίσιν καὶ ἀμοιβήν. Καὶ αὐτοὶ εἶπον Ἀμήν.

[42]) Ausg., S. 166: Ἰησοῦ ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τῆς εὐχαριστίας τοῦ σώματός σου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ αἵματος κοινωνῆσαι, ἰδοὺ τολμῶμεν προσέρχεσθαι τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἐπικαλεῖσθαί σου τὸ ἅγιον ὄνομα· ἐλθὲ καὶ κοινώνησον ἡμῖν.

selben »ritzte er in das Brot das Kreuz, brach es und begann es auszuteilen und zuerst gab er es dem Weibe mit den Worten: dies gereiche dir zur Vergebung der Sünden und ewiger Verfehlungen.«[43])

Auch was Sect. 51 vom Jüngling, der das Mädchen getötet hat, erzählt wird, ist für unsere Frage nicht gleichgültig. Ein Jüngling, der die Freveltat begangen, hat die Eucharistie empfangen; seine Hände verdorren, so daß er sie nicht mehr zum Munde führen kann. Das wird dem Apostel berichtet. Er fordert ihn liebevoll auf, seine Tat zu gestehen. »Denn die Eucharistie des Herrn hat ihn überführt. Denn diese Gnadengabe, auf viele sich verbreitend, heilt zwar meistens die, welche in Glauben und Liebe hinzutreten, dich aber hat sie vertrocknet und das Geschehene ist nicht ohne irgend eine Wirkung geblieben.«[44]) Nun wirft sich der Jüngling, »überführt von der Eucharistie des Herrn«, dem Apostel zu Füßen und gesteht seine Tat ein.

In dem Bericht über die Bekehrung der Mygdonia heißt es ferner Sect. 121: »Als sie aber getauft und wieder bekleidet war, brach er das Brot und nahm den Kelch mit Wasser[45]) und gab ihr Anteil an dem Leibe des Christus und am Kelche des Sohnes Gottes und sprach: Du nahmest dein Siegel, dir zu erwerben ewiges Leben.«[46])

Sect. 133 kommt in ähnlichem Zusammenhang ein Konsekrationsgebet vor, das nicht übergangen werden darf. Nach der Taufe des Siphor, seines Weibes und seiner Tochter »stellte er Brot auf den Tisch und sprach folgendes Segens-

[43]) Ausg., S. 166: διεχάραξεν τῷ ἄρτῳ τὸν σταυρὸν, καὶ κλάσας ἤρξατο διαδιδόναι, καὶ πρῶτον τῇ γυναικὶ ἔδωκεν εἰπών. Ἔσται σοι τοῦτο εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ αἰωνίων παραπτωμάτων. Über die Abweichungen des syrischen Textes vgl. Lipsius, a. a. O., S. 339.

[44]) Ausg., S. 167: ἡ γὰρ εὐχαριστία τοῦ κυρίου ἤλεγξέν σε· τοῦτο γὰρ τὸ χάρισμα εἰς πολλοὺς διερχόμενον μάλιστα μὲν τοὺς διὰ πίστεως καὶ ἀγάπης προσιόντας ἰᾶται, σέ δὲ ἀπεξήρανεν, καὶ τὸ γενόμενον οὐ χωρὶς ἐνεργείας τινὸς γέγονεν.

[45]) Vgl. Scheiwiler, a. a. O., S. 153 f.; Lipsius, a. a. O., S. 340 ff.

[46]) Ausg. S. 231: ἄρτον κλάσας καὶ λαβὼν ποτήριον ὕδατος κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τῷ τοῦ Χριστοῦ σώματι καὶ ποτηρίου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ εἶπεν. Ἐδέξω σου τὴν σφραγῖδα, κτίσαι σεαυτῇ ζωὴν αἰώνιον.

gebet: Lebensbrot (andere Lesart: mache dies Brot zum Lebensbrot), dessen Esser unsterblich bleiben mögen; Brot, das die Seelen sättigt, die nach deinem Segen hungern; du bist würdig, die Gabe zu empfangen, auf daß uns werde Vergebung der Sünden und die, so dich essen, nicht sterben« .... (gnostische Anrufung) ... »Wir rufen über dich an den Namen deines Jesu. Und er sprach: Es komme die Kraft der Segnung und das Brot werde hineingestellt, damit alle Seelen, welche daran teilnehmen, von den Sünden abgewaschen werden. Und er brach es und gab es dem Siphor, seinem Weibe und der Tochter.« [47])

Sect 158 findet sich endlich noch eine äußerst wertvolle Stelle. Nach der Taufe des Uazanes und anderer »nahm er Brot und Kelch, sprach den Segen mit folgenden Worten: Wir essen deinen Leib, den heiligen, der für uns gekreuzigt ist, und wir trinken dein Blut, das für uns zur Rettung ausgegossen ist. Werden mögen dein Leib uns zur Rettung und dein Blut zur Nachlassung der Sünden« .... »Darauf brach er die Eucharistie« und teilte sie aus mit den Worten: »Laßt euch diese Eucharistie gereichen zum Heile und zur Freude und zur Gesundheit euerer Seelen; und jene sprachen: Amen. Und eine Stimme wurde gehört: Amen. Fürchtet euch nicht, sondern glaubet nur.« [48])

---

[47]) Ausg., S. 240: ἄρτον καταθεὶς ἐπὶ τὴν τράπεζαν ηὐλόγησεν καὶ εἶπεν· Ἄρτον ζωῆς ὃν οἱ ἐσθίοντες ἄφθαρτοι διαμείνωσιν· ἄρτος ὁ κορεννὺς ψυχὰς πεινώσας τοῦ αὐτοῦ μακαρισμοῦ· σὺ εἶ ὁ καταξιώσας δέξασθαι δωρεὰν ἵνα γένῃ ἡμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καὶ οἱ ἐσθίοντές σε ἀθάνατοι γένωνται .... ἐπιφημίζομέν σου ὀνόματί σου Ἰησοῦ· καὶ εἶπεν. Ἐλθάτω δύναμις εὐλογίας καὶ ἐνιδρύσθω ὁ ἄρτος, ἵνα πᾶσαι αἱ μεταλαμβάνουσαι ψυχαὶ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἀπολούσονται· καὶ κλάσας ἐπέδωκεν τῷ τε Σιφόρῳ καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ καὶ τῇ θυγατρί.

[48]) Ausg. S. 268: λαβὼν ἄρτον καὶ ποτήριον εὐλόγησεν καὶ εἶπεν· Τὸ σῶμά σου τὸ ἅγιον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθὲν ἐσθίομεν καὶ τὸ αἷμά σου τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἐκχυθὲν εἰς σωτηρίαν πίνομεν· γένηται οὖν ἡμῖν τὸ σῶμά σου σωτηρία καὶ τὸ αἷμά σου εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν .... S. 269: Καὶ κλάσας τὴν εὐχαριστίαν ἔδωκεν .... καὶ εἶπεν· Γενέσθω ὑμῖν ἡ εὐχαριστία αὕτη εἰς σωτηρίαν καὶ χαρὰν καὶ ὑγίειαν τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Καὶ αὐτοὶ εἶπον. Ἀμήν. Καὶ φωνὴ ἠκούσθη λέγουσα. Ἀμήν· μὴ φοβεῖσθε, ἀλλὰ μόνον πιστεύσατε.

Auf die Frage nach dem eucharistischen Trankelemente und dem Konsekrationsgebete der Thomasakten können wir nicht eingehen. Für unseren Zweck betonen wir: Die vorliegenden griechischen Thomasakten lehren ohne jeden Zweifel die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie. Zum Beweise heben wir folgende Ausdrücke der zitierten Stellen hervor:

1. Die Eucharistie heißt: Eucharistie des Herrn (26), Eucharistie Christi (27), Eucharistie deines heiligen Leibes und Blutes (49), dein Leib (158), dein Leib, der heilige, der für uns gekreuzigt, dein Blut, das für uns zur Rettung ausgegossen ist (158), Lebensbrot (133). Sie empfangen heißt: essen deinen Leib, trinken dein Blut (158); es wagen zu deiner Eucharistie hinzuzutreten (49); in ihr teilt sich Christus mit (49); wir erhalten Anteil an dem Leibe des Christus und am Kelche des Sohnes Gottes (121). Das sind Ausdrücke, die einzig und allein bei wirklicher Gegenwart Wahrheit sind. Dazu passen ferner

2. die dem Genusse beigelegten Wirkungen: So Anteil am Leibe Christi (49), Heil, Freude, Gesundheit der Seele (158), Sättigung der Seelen (133), Heilung (51), Unsterblichkeit (133 bis). Barmherzigkeit und Erbarmen (29), Vollendung (26), Vergebung der Sünden (50, 158), dein Leib möge werden zur Rettung, dein Blut zur Nachlassung der Sünden (158). Doch diese Wirkungen treten nur ein, falls die Seele die entsprechende

3. Verfassung besitzt. Als solche ist zunächst überall die Taufe vorausgesetzt. Näherhin wird Glaube (51, 158) und Liebe (51) gefordert. Fehlt die Reinheit von schwerer Verfehlung, so kann das »Lebensbrot« gereichen zum Gerichte und zur Strafe (29), wie es sich am unglücklichen Jüngling zeigt, dem zur Strafe die Hände verdorrt sind (51).

Für die Einschätzung dieses wertvollen Zeugnisses wäre es von Wichtigkeit festzustellen, ob die genannten eucharistischen Stellen bereits in vorliegender Form im gnostischen, wahrscheinlich syrischen (Bardenhewer) Urtexte vorhanden waren und im Falle der Verneinung dieser Frage, wann die

»Hände katholischer Bearbeiter eingegriffen haben«.[49]) Leider wissen unseres Wissens selbst Lipsius und Bonnet darüber nichts anzugeben.[50]) Fest steht nur die Tatsache, daß eine katholische Umarbeitung der gnostischen Thomasakten stattgefunden, und daß im syrischen Texte der gnostische Charakter mehr verwischt ist als im griechischen Texte.

4. Acta et martyrium Matthaei. Kap. 25 und 27.

Die Akten, beziehungsweise das Martyrium des Apostels Matthäus, das in der vorliegenden Gestalt[51]) nach Lipsius den »Rest der kirchlichen Überarbeitung einer im 3. Jahrhundert von gnostischer Seite verfaßten Legende« darstellt, enthält Kap. 25 und 27 einige Angaben über die Eucharistie, die denen der Thomasakten nicht unähnlich sind.

Kap. 25 weiß von einer himmlischen Aufforderung zu erzählen, die der Bischof Plato und das nach dem Tode des Apostels beim königlichen Palaste versammelte Volk erhält: »singet das Alleluja und leset das Evangelium und bringet dar als Opfer heiliges Brot und von dem Weinstock drei Trauben, die ihr in den Kelch träufeln lasset und vereiniget euch mit mir, wie der Herr Jesus das himmlische Opfer gelehrt hat, er, der am dritten Tage auferstanden ist von den Toten.«[52]) Bischof und Volk kommen der Aufforderung nach. »Und er vollzog die Darbringung des Opfers für Matthäus

[49]) Lipsius, a. a. O., S. 325.

[50]) Laut freundlicher brieflicher Mitteilung des Herrn Prof. Bardenhewer vom 24. Februar 1904 »wird sich die Entstehungszeit der katholischen Überarbeitung der Thomasakten vorläufig wenigstens nicht näher bestimmen lassen. Die Stellen der griechischen Bearbeitung über Taufe und Eucharistie werden in allem Wesentlichen auf den gnostischen Urtext zurückgeführt werden müssen«.

[51]) Vgl. Lipsius, II, 2, S. 109—141; Bardenhewer, a. a. O., S. 96; Ausg. Bonnet, Lips. 1898, S. 217—262; Scheiwiler, a. a. O., S. 162 ff. Die Acta Philippi, aus denen Scheiwiler, S. 161, zitiert, entstammen nach Zahn und Bardenhewer frühestens dem Ende des 4. Jahrhunderts.

[52]) Ausg. S. 252 f.: προσενέγκατε προσφορὰν ἄρτον ἅγιον καὶ ἀπὸ τῆς ἀμπέλου τρεῖς βότρυας ἀποθλίψαντες ἐν ποτηρίῳ συγκοινωνήσατέ μοι ὡς ὁ κύριος Ἰησοῦς ὑπέδειξεν τὴν ἄνω προσφορὰν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν.

und indem sie daran teilnahmen, priesen sie Gott.« [53]) Nachdem im folgenden Kapitel eine wunderbare Erscheinung berichtet ist, bekehrt sich nach Kap. 27 der König beim Anblick des Wunders, begehrt und erhält die Taufe und dann »segnete der Bischof und verdankte das heilige Brot und den gemischten Kelch und, nachdem er zuerst genossen hatte, reichte er dem König mit den Worten: ‚dieser Leib Christi und dieser Kelch, sein für uns vergossenes Blut, gereiche dir zur Vergebung der Sünden zum Heile.' Und eine Stimme aus der Höhe wurde gehört Amen, Amen, Amen.« [54])

Die sich hieraus ergebenden dogmatischen Folgerungen sind im wesentlichen dieselben wie die im vorhergehenden genannten.

§ 13. Die Abendmahlslehre des Gnostizismus im Verhältnis zu der des Katholizismus.

1. Harnack und seiner Schule gilt es als eine erwiesene historische Tatsache, daß in gewissen Punkten der Gnostizismus den Katholizismus als Lehrsystem und als Kultusanstalt antizipiert habe.[55]) Zu diesen Punkten rechnet man neben der »Lehre vom Fegfeuer und der Fürbitte für die Verstorbenen und vielem anderen« in erhöhtem Maße auch die Sakramentenlehre.[56])

[53]) Ausg. S. 254: καὶ προσήνεγκας τὰς προσφορὰς ὑπὲρ τοῦ Ματθαίου καὶ μεταλαβόντες ἐδόξασαν τὸν θεόν. Der an der zweiten Stelle genannte Text, den auch Tischendorf, S. 185, hat, heißt: καὶ μεταλαβόντες ὑπὲρ εὐχαριστίας τῶν ἀχράντων καὶ ζωοποιῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων ἐδόξαζον τὸν θεὸν ἅπαντες (und indem sie an der Eucharistie der unbefleckten und lebenspendenden Mysterien Christi teilnahmen).

[54]) Ausg. S. 257: εὐλογήσας καὶ εὐχαριστήσας ἄρτον ἅγιον καὶ ποτήριον κεκραμένον κοινωνήσας πρῶτος ὁ ἐπίσκοπος ἔδωκεν τῷ βασιλεῖ εἰπών· Τοῦτο τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο τὸ αἷμα αὐτοῦ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἐκχυθὲν γενέσθω σοι εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς ζωήν. καὶ φωνὴ ἐξ ὕψους ἠκούσθη· Ἀμήν· ἀμήν, ἀμήν. — Auch Acta Thaddaei enthalten (Ausg. Lipsius, 1891, S. 275) ein Zeugnis für reale Präsenz; dieselben sind jedoch in der vorliegenden griechischen Form nicht vor dem 5. Jahrhundert entstanden.

[55]) Harnack, Dogmengesch. I³, S. 252, Anm. Derselbe, Über das gnostische Buch P. S. T. U. VII, 2.

[56]) C. Schmidt, a. a. O., S. 526.

Wenn auch gewiß nicht zu leugnen ist, daß insofern die Häresie zur Fortentwicklung der kirchlichen Doktrin beigetragen hat, als Negierung oder Mißdeutung traditioneller Lehren kirchlichen Kreisen Veranlassung gab, den Inhalt des Dogmas näher zu bestimmen, so verwahrt sich doch die katholische Dogmenhistorik gegen eine solche Behauptung. Nicht aus dem Gnostizismus hat die katholische Dogmatik ihre Lehren geschöpft, noch ist der Gnostizismus ein älterer Bruder des Katholizismus.[57]) Ihre Dogmen sind explicite oder doch implicite in dem vom göttlichen Stifter der Kirche übergebenen Depositum fidei enthalten. Die Häretiker schöpften die ihnen mit der Kirche gemeinsamen Sätze aus der Lehre der Kirche; nicht aber entnahm die Kirche ihre Doktrin der gegnerischen Ansicht. Wenn zufällig in gnostischen Schriften Lehren bezeugt sind, die durch Schriftsteller der »Großkirche« erst später genannt werden, so folgt daraus noch nicht, daß »der Gnostizismus sich als eine großartige Antizipation des Katholizismus«[58]) darstellt, daß die katholische Kirche diese Lehren erst später von der Häresie übernommen hat. Es kann sehr wohl möglich sein, daß Lehren längst in der »Großkirche« vorhanden waren, wenn auch ihre schriftliche Fixierung durch orthodoxe Väter erst später erfolgte.

So sehr nun auch die Harnacksche Auffassung des Verhältnisses von Gnostizismus und Katholizismus unserer Auffassung widerstreitet, so enthält sie doch den wahren Gedanken, daß das gnostische System manche Lehren mit der Kirche gemeinsam hatte. Zu diesen gehörte auch, wenigstens bei einigen gnostischen Schulen, — die Lehre vom Abendmahl. Fanden wir doch schon oben, daß die Gegner des Irenäus an der realen Gegenwart von Christi Leib und Blut im hl. Mahle festhielten.

2. Die direkten Äußerungen des Gnostizismus über das hl. Abendmahl, die wir besprochen, beweisen zunächst, daß man in den verschiedenen gnostischen Kreisen auch grundverschieden über die Eucharistie gedacht hat. Wenn es über-

[57]) Harnack, a. a. O., S. 114.
[58]) Harnack, a. a. O., S. 98.

haupt als fraglich bezeichnet wurde, »ob man der ungeheuren Mannigfaltigkeit einer so weitverzweigten Erscheinung, wie es der Gnostizismus ist, dadurch näher kommen kann, daß man sie auf eine einheitliche Form bringt«[59]), so gilt dies auch von der gnostischen Abendmahlslehre. Daß auch »die Gnostiker sich in Kultusvereinen und Mysterien zusammenschlossen«[60]), bedarf keines Beweises. Wie man aber in den einzelnen gnostischen Schulen die kirchliche Abendmahlsfeier umgebildet, dafür kann die obige Untersuchung nur wenige Anhaltspunkte abgeben.

1. Am engsten angeschlossen an die kirchliche Lehre vom Abendmahl als an den Leib und das Blut Christi erscheinen einige der Gegner des Irenäus und, wie wir sehen werden, auch des Tertullian. Sind die vorgelegten Zeugnisse aus den apokryphen Apostelakten wirklich gnostisches Gut, so haben auch deren gnostische Verfasser an die reale Gegenwart geglaubt.

2. Auch der Valentinianer Theodotus kennt eine Heiligung der Elemente, weiß vom Fleische des Logos in der Eucharistie, durch welches unser Fleisch genährt wird. Er bezieht Jo. 6, 51[b] auf die Eucharistie. Wenn er auch der Deutung dieses Herrenwortes auf den mystischen Leib des Herrn den Vorzug gibt, so hat er unseres Erachtens gerade wegen dieser auffallenden Auffassung an der realen Gegenwart des Herrn im eucharistischen Mahle festgehalten.

3. Der Gnostiker Markus im Dialog des Adamantius nimmt entweder ein Kommen des Geistes des Demiurgen in der Eucharistie an, oder besser, er lehrt die Heiligung der Elemente durch diesen Geist.

4. Noch mehr abseits steht der Gnostiker Markus bei Irenäus, adv. haer. I, 13. Nach ihm wird der Wein der Eucharistie in das Blut der χάρις verwandelt.

---

[59]) Realenz. f. prot. Theol. und K. VI[3], S. 730 (Artikel: Gnostizismus).

[60]) Ebendaselbst S. 734.

5. Am weitesten von der kirchlichen Abendmahlslehre entfernt erscheinen die gnostischen Kreise, von denen die Pistis-Sophia und das zweite Buch Jeû berichten.

Es widerspricht daher unseres Erachtens direkt den Tatsachen, wenn die moderne theologische »Entwicklungslehre« behauptet, die Abendmahlslehre der »Großkirche« sei ein Produkt des Gnostizismus.

Sechstes Kapitel.

Klemens von Alexandrien.

§ 14. Die Abendmahlslehre des Klemens im allgemeinen.

1. Schwierigkeiten, dieselbe zu erklären.

Der Gnostizismus hatte heidnisch-philosophische Ideen mit christlichen Dogmen vermischt. Gegen ihn war das kirchliche Christentum von den Vertretern der Orthodoxie zu verteidigen (Irenäus), aber mehr noch mußten die wertvollen Resultate der griechischen Philosophie in den Dienst der Kirche gestellt werden. Diese Aufgabe war besonders akut in Alexandrien, der Hauptstadt des alten Ptolomäerreiches, dem Sitze der gesamten Bildung des Altertums. Der erste, der die Lösung dieser Aufgabe unternahm, war Klemens von Alexandrien.

Die umfangreichen Werke, in denen er die Lösung versuchte, besonders die Trilogie, προτρεπτικός, παιδαγωγός und στρωματεῖς[1]), sodann die Abhandlung τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, enthalten gelegentliche Angaben über die hl. Eucharistie als Sakrament. Diese Angaben bieten dem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten. Die Gründe hierfür liegen zunächst in der bei den Alexandrinern üblichen allegorischen Schrifterklärung, deren Gebrauch wohl durch Nachahmung

[1]) Neuerdings hält E. de Faye (vgl. Ehrhard, a. a. O, S. 303) die Stromata nicht für den dritten Teil der Trilogie. Der beabsichtigte dritte Teil, der den Titel διδάσκαλος führen und ein völlig theologisches System entwickeln sollte, sei überhaupt nicht geschrieben; Stromata seien nur ein Einschiebsel zwischen dem παιδαγ. und dem beabsichtigten dritten Teile und enthielten nichts als eine Verteidigung des Gebrauches der griechischen Philosophie. Dieser These schlossen sich an: Ehrhard, a. a. O., und P. Wendland (Theol. Lit.-Zeitung 1898, 652—657).

Philos zu erklären ist. Bild reiht sich an Bild; und so ist schwer zu erkennen, welches die wahre Ansicht Klemens' vom Abendmahle ist. Es kommt hinzu, daß die wichtigsten Stellen für die Abendmahlslehre unseres Kirchenschriftstellers dem Pädagogos entnommen sind, dessen Zweck nicht Behandlung der Glaubenslehren, sondern Besserung des Lebens sein soll.[2]) Daher werden die Glaubenslehren nur als Grundlage einer Lebensregel erwähnt. Den wichtigsten Grund jedoch für die Dunkelheit der eucharistischen Stellen gibt Klemens selbst an, wenn er Strom. I, 1 gesteht: »Einiges übergehe ich freiwillig, indem ich eine verständige Auswahl treffe; denn ich fürchte zu schreiben, was ich auch zu sagen mich hütete; nicht als ob ich jemandem diese Kenntnis mißgönnte — das wäre Unrecht — sondern weil ich fürchtete, daß die darauf Stoßenden durch Mißverstand Schaden leiden möchten.«[3]) Was er meint, sagt er deutlicher Strom. VII, 8: »Die Lehren, welche zur wahren Erkenntnis führen, habe er nur hie und da eingestreut, damit die hl. Überlieferungen nicht leicht aufgefunden werden könnten von allen jenen, die in die Mysterien nicht eingeweiht seien.«[4]) Gilt dies von allen Lehren, die zur wahren Gnosis führen, so ganz besonders von dem größten Geheimnis des Glaubens, dem vorzüglichsten Objekte der Arkandisziplin, dem hl. Abendmahl.

2. Verschiedene Beurteilung der Abendmahlslehre des Klemens.

Unzweifelhaft ist, daß Klemens in manchen Punkten eine andere als die kirchlich-traditionelle Lehre vertreten hat.[5])

---

[2]) Paed. c. 1 (M. gr. 8, 249): πρακτικὸς οὐ μεθοδικὸς ὢν ὁ παιδαγωγός· ἥ καὶ τὸ τέλος αὐτοῦ βελτιῶσαι τὴν ψυχήν ἐστιν, οὐ διδάξαι.

[3]) M. 8, 704: τὰ μὲν ἑκὼν παραπέμπομαι, ἐκλέγων ἐπιστημόνως, φοβούμενος γράφειν, ἃ καὶ λέγειν ἐφυλαξάμην· οὔτι που φθονῶν [οὐ γὰρ θέμις], δεδιὼς δὲ ἄρα περὶ τῶν ἐντυγχανόντων, μή πη ἑτέρως σφαλεῖεν.

[4]) M. 9, 556: διερριμμένως τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐγκατασπειράντων δόγματα, ὡς μὴ ῥᾴδίαν εἶναι τῷ περιτυχόντι τῶν ἀμυήτων τὴν τῶν ἁγίων παραδόσεων εὕρεσιν.

[5]) »Courdaveaux, Clément d'Alexandrie. Rev. de l'hist. de relig. 25 (1892), 285—321, stellt Klemens in sehr schroffen Gegensatz zur katholischen Theologie und Kirche. Gegensätze sind vorhanden, aber auch viele,

Die protestantische Dogmenhistorik behauptet unisono, daß der Alexandriner auch nichts von realer Gegenwart Christi im Abendmahle gewußt habe. Nach Steitz[6]) ist sein »Standpunkt der rein symbolische«; nach Ebrard[7]), dem Kahnis[8]) im wesentlichen zustimmt, besteht die Abweichung des Klemens von der kirchlichen Theologie und Schriftwahrheit darin, »daß er unter dem Leibe und Blute Christi nicht den in Jesu Tod geschlossenen Bund, nicht unsere reale Einheit mit der Person Christi versteht, sondern willkürlich allegorisierend, den Logos und den hl. Geist, so daß göttliche und menschliche Natur Christi zerrissen werden und die letztere ganz aus dem Spiele bleibt«. Ähnlich urteilen von neueren Theologen Courdaveaux[9]), Bigg[10]) und Harnack.[11]) Die katholischen Theologen[12]) wollen diese behauptete Divergenz vom allgemeinen Kirchenglauben nicht anerkennen; nach ihnen soll der Alexandriner die wirkliche Gegenwart gelehrt haben. Doch hören wir den Kirchenschriftsteller selbst.

§ 15. Die wichtigsten Stellen des Klemens von Alexandrien vom hl. Abendmahl.

1. Paedag., lib. I, Kap. 5.

Ein kurzes Zitat aus Paed. lib. I., Kap. 5 beweist uns zunächst, daß Klemens das Blut des Herrn als Trank für die

---

und zwar sehr wichtige Zusammenhänge, und diese verlegte Courdaveaux in bewußter Weise in den Hintergrund.« Ehrhard, S. 312. — Bardenhewer, Patr.[2], S. 119: »Zu der kirchlichen Überlieferung tritt Klemens wiederholt in Widerspruch, indem er derselben fremdartige Elemente beimischt.«

[6]) Steitz, a. a. O., Bd. X, S. 71—77. [7]) Ebrard, a. a. O., S. 272. [8]) Kahnis, a. a. O., S. 203. [9]) Courdaveaux, a. a. O., S. 314 f. [10]) Bigg, a. a. O., S. 107.

[11]) Harnack, Dogmengesch. I[3], S. 436 f.

[12]) Vgl. Probst, Die Lehre des Klem. Alex. über die Eucharistie als Sakrament und Opfer. Theol. Quart.-Schr., 1868, S. 207 ff.; Hillen, Clementis Alex. de Ss. Euch. doctrina. Warendorpii 1861; Döllinger, a. a. O., S. 42—48; Möhler, a. a. O., S. 698 f.; Nirschl, I, S. 223, Anm.; Schanz, Lehre von den hl. Sakr. S. 336 f.; Derselbe im Kathol. 1896, II, S. 124 f.; Renz, Opferchar. S. 80—90; Derselbe, Gesch. des Meßopferbeg. S. 196—198; Valent. Schmitt, Verheißung der Eucharistie bei den Vätern. S. 59 f.; Scheiwiler, a. a. O., S. 56—66.

Seele kennt: Zu Gen. 9, 11: καὶ τὸν πῶλον προσέδησεν ἀμπέλῳ gibt er dort die Erklärung: »Das einfältige und unmündige Volk hat er an den Logos gebunden, den er in allegorischer Rede als Weinstock bezeichnet, denn Wein trägt der Weinstock, wie Blut der Logos, beide aber sind dem Menschen Trank zum Heile, der Wein dem Leibe, das Blut dem Geiste.« [13])

Wichtig ist hier zunächst, daß Klemens unter ἄμπελος den Logos versteht, eine Deutung, die für das Verständnis der Διδαχή bereits verwendet wurde. Wie das Blut des Weinstocks, der Wein, so ist ferner das Blut Christi, des Logos, ein Trank, jener für den Leib, dieses für den Geist. Damit ist klar erwiesen, daß Klemens das Blut Christi als Trank des Geistes kennt, ein Umstand, der für das Verständnis des folgenden von größter Bedeutung ist.

2. Paedag., lib. I, Kap. 6.

Die zweite Erwähnung der Eucharistie finden wir im folgenden Kapitel.

a) Der schwierige Gedankengang des umfangreichen Abschnittes dürfte folgender sein. Nach dem zweiten Satze richtet sich die Stelle gegen jene, die unsere Lehre für knabenhaft und verachtungswürdig, uns selbst daher für Kinder halten; das Kapitel enthält also eine »Polemik gegen die Gnostiker, die den Katholiken vorwarfen, sie seien Kinder und ihre Erkenntnis bestehe bloß in den Anfangsgründen; sie hingegen seien die Vollkommenen und allein im Besitze der Wissenschaft« (Probst, a. a. O.). Zu Eingang des Kapitels weist Klemens darauf hin, daß wir schon bei der Wiedergeburt vollkommen werden, was er am Beispiel der Taufe Christi zeigt. In längerer Ausführung werden die Wirkungen der Taufe geschildert (Migne 280—288). Wir sind zwar Kinder, aber keine Unmündigen sondern Kinder Gottes, die nach Christi Worten (Lk. 10, 21) der Vater anstatt der

[13]) M. 8, 267, 59: ἁπλοῦν τοῦτον καὶ νήπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας, ὃν ἄμπελον ἀλληγορεῖ. φέρει γὰρ οἶνον ἡ ἄμπελος, ὡς αἷμα ὁ λόγος· ἄμφω δὲ ἀνθρώποις ποτὸν εἰς σωτηρίαν· ὁ μὲν οἶνος τῷ σώματι, τὸ δὲ αἷμα τῷ πνεύματι.

Weisen dieser Welt auserwählt zur Kenntnis der Wahrheit (289—291). Sodann geht Klemens auf den weiteren Einwand ein, die Orthodoxen seien Kinder, weil sie nur die Lehre über die ersten Unterrichtsgegenstände erhalten, die Milch, von der Paulus 1 Kor. 3, 2 spricht. Unter der »Milch« des Apostels versteht er die Erkenntnis durch das Wort Gottes, eine πνευματικὴ τροφή, diese Milch sei etwas Vollkommenes. Diese Milch sei ja als »Trank« gegeben, wodurch angedeutet sei, daß diese Milch nicht Speise der Unmündigen, sondern die vollkommene Speise der Kinder Gottes sei, denn Unmündige trinken nicht, sondern saugen; die Vollkommenen hingegen trinken, darum sagt auch Jesus: Mein Blut ist ein Trank (Probst). Unter der »Speise, die ihr jetzt noch nicht genießen könnt«, versteht er die Anschauung der Seligen, deren man hienieden nicht teilhaftig wird (M. 292—294). Also haben auch die Gnostiker hienieden diese vollkommene Speise noch nicht. — Gegenüber den Gnostikern, die »die Milch«, von welcher 1 Kor. 3, 2 die Rede ist, von der Lehre der Orthodoxen erklären, betont er nun, unter Milch werde am besten die überall verkündete Predigt (γάλα νοεῖσθαι τὸ κήρυγμα δύναται τὸ ἐπιπλεῖστον κεχυνομένον), unter Speise aber der in der Seele festgegründete Glaube verstanden (βρῶμα δὲ ἡ πίστις εἰς θεμέλιον ἐκ κατηχήσεως συνεστραμμένη). Das habe auch der Herr Jo. 6, 54 gemeint, der Leib sei der Glaube, die Seele die Hoffnung (M. 295—296). — Abermals kehrt er zur gnostischen Auslegung von 1 Kor. 3, 2 zurück. Nach gnostischer Auffassung ist die Lehre der Orthodoxen die Milch, die höhere Erkenntnis der Gnostiker aber Fleisch und Blut Christi. Hiergegen stellt er nun den Satz auf: Milch sei der Substanz nach dasselbe wie das Blut, die Kenntnis der Gnostiker darum keine höhere als die der Orthodoxen. Diesen Satz beweist er in folgender Weise:

Das Blut, das dem Kinde im Mutterleibe zur Nahrung gedient, fließt nach seiner Ansicht nach der Geburt der Mutterbrust zu und verwandelt sich dort zur Milch (μεταβάλλει τὸ αἷμα εἰς γάλα), Milch und Blut sind nur die Qualität nach (κατὰ ποιότητα) verschieden, nach der Substanz (κατ' οὐσίαν)

aber dasselbe. Ein besseres und zugleich angenehmeres Nährmittel als Milch gebe es nicht (M. 297—298). Sie ist ähnlich in jeder Weise der geistigen Nahrung, die süß ist wegen der Gnade, nährend wie das Leben, weiß aber wie der Tag Christi.

Auch das Blut des Logos ist wie Milch. Gott, der Ernährer und Vater der Gezeugten und Wiedergeborenen (πατρὸς τῶν γεννωμένων καὶ ἀναγεννωμένων), bereitet ihnen diese himmlische Speise der Engel, wie er den Juden das Manna vom Himmel gab. Christus selbst der Herr, die Frucht der Jungfrau (ὁ τῆς παρθένου καρπός) preist zwar selbst die weiblichen Brüste nicht selig, »aber da der liebende und gütige Vater den Logos wie das Manna herabregnen ließ, ist er selbst geworden zur geistigen Speise den guten Menschen. O, welch ein geheimnisvolles Wunder! (αὐτὸς ἤδη τροφὴ γέγονε πνευματικὴ τοῖς σώφροσιν. ὦ θαύματος μυστικοῦ!)« Sodann vergleicht er die Kirche mit der Mutter Christi; die Kirche, nach Strom. 3, 6 die sponsa Christi, »unversehrt wie eine Jungfrau, liebend wie eine Mutter, ruft ihre Kindlein herbei, nährt sie mit hl. Milch, nämlich mit dem kindlichen Logos (ἀκήρατος μὲν ὡς παρθένος, ἀγαπητικὴ δὲ ὡς μήτηρ. Καὶ τὰ αὐτῆς παιδία προσκαλουμένη, ἁγίῳ τιθηνεῖται γάλακτι, τῷ βρεφώδει λόγῳ. M. 299 bis 300). Bald fährt Klemens fort: »Die junge Schar hat der Herr selbst in den Schmerzen seines Fleisches geboren und in die Windeln seines kostbaren Blutes gehüllt. O des hl. Mutterschoßes, o der hl. Windeln! Alles ist der Logos dem Kinde, Vater, Mutter, Erzieher und Ernährer. Esset, sprach er, mein Fleisch, und trinket mein Blut. Diese ganz geeignete Nahrung bietet uns der Herr, er reicht sein Fleisch, er gießt aus sein Blut und nichts mangelt zum Wachstum seinen Kindern. O unbegreifliches Geheimnis! Die alte und dem Fleische anhaftende Verweslichkeit, sowie die alte Nahrung heißt er ausziehen und teilnehmen an einer neuen, anderen Speise Christi, um ihn womöglich aufzunehmen, in uns niederzulegen und den Heiland in unsere Brust einzusenken, damit wir die Leidenschaften des Fleisches beherrschen. —

Aber du willst es auf diese Weise nicht fassen, wohl aber vielleicht auf eine gewöhnlichere (κοινότερον δὲ ἴσως). Höre es an in folgender Weise. Fleisch nennt er bildlich den hl. Geist, denn von ihm ist das Fleisch Christi bereitet. Blut nennt er uns in verhüllter Rede den Logos, denn wie reichliches Blut ist der Logos dem Leben eingegossen. Die Mischung beider aber ist der Herr. die Nahrung der Kleinen, der Herr, der Geist und Logos ist. Die Nahrung, das ist der Herr Jesus, das ist der Logos Gottes, der fleischgewordene Geist, das geheiligte, himmlische Fleisch. Die Nahrung ist die Milch des Vaters, durch die allein die Kleinen genährt werden. Denn er selbst. der Geliebte und unser Ernährer, der Logos hat zur Rettung der Menschheit sein Blut für uns vergossen, durch welches wir an Gott glaubend flüchten zu der alle Sorgen vergessen machenden Brust des Vaters, nämlich zu dem Logos. Er allein aber gewährt, wie es geziemend ist, uns, den Unmündigen, die Milch der Liebe, und die allein sind selig, welche diese Brust erfassen.« [14])

---

[14]) **M.**, l. c. 300 sq.: ἦν [sc. τὴν νεολαίαν] αὐτὸς ἐκύησεν ὁ κύριος ὠδῖνι σαρκικῇ · ἦν αὐτὸς ἐσπαργάνωσεν ὁ κύριος αἵματι τιμίῳ · ὦ τῶν ἁγίων λογευμάτων! ὦ τῶν ἁγίων σπαργάνων! ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ, καὶ πατὴρ, καὶ μήτηρ, καὶ παιδαγωγὸς, καὶ τροφεύς. Φάγεσθέ μου, φησὶ, τὴν σάρκα καὶ πίεσθέ μου τὸ αἷμα. ταύτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ κύριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρεγεῖ καὶ αἷμα ἐκχεῖ · καὶ οὐδὲν εἰς αὔξησιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ · ὦ τοῦ παραδόξου μυστηρίου! ἀποδύσασθαι ἡμῖν τὴν παλαιὰν καὶ σαρκικὴν ἐγκελεύεται φθοράν, ὥσπερ καὶ τὴν παλαιὰν τροφήν. καινῆς δὲ ἄλλης τῆς Χριστοῦ διαίτης μεταλαμβάνοντας, ἐκεῖνον, εἰ δυνατὸν, ἀναλαμβάνοντας, ἐν ἑαυτοῖς ἀποτίθεσθαι καὶ τὸν σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι, ἵνα καταρτίσωμεν τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη. — Ἀλλ' οὐ ταύτῃ νοεῖν ἐθέλεις, κοινότερον δὲ ἴσως. ἄκουε καὶ ταύτῃ · σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ · καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιούργηται ἡ σάρξ. αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται · καὶ γὰρ ὡς αἷμα πλούσιον, ὁ λόγος ἐπικέχυται τῷ βίῳ · ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ κύριος, ἡ τροφὴ τῶν νηπίων · ὁ κύριος, πνεῦμα καὶ λόγος · ἡ τροφὴ, τουτέστι κύριος Ἰησοῦς, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πεῦμα σαρκούμενον · ἁγιαζομένη, σὰρξ οὐράνιος · ἡ τροφὴ τὸ γάλα τοῦ πατρὸς, ᾧ μόνῳ τιτθευόμεθα οἱ νήπιοι. αὐτὸς γοῦν ὁ ἠγαπημένος καὶ τροφεὺς ἡμῶν λόγος τὸ αὑτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἐξέχεεν αἷμα, σώζων τὴν ἀνθρωπότητα · δι' οὗ πεπιστευκότες εἰς τὸν θεὸν, ἐπὶ τὸν λαθικηδέα μαζὸν τοῦ πατρὸς, τὸν λόγον, καταφεύγομεν · ὁ δὲ, ὡς ἔοικεν, μόνος ἡμῖν τοῖς νηπίοις τὸ γάλα τῆς ἀγάπης χορηγεῖ · καὶ οὗτοι ὡς ὀληθῶς μακάριοι μόνοι, ὅσοι τοῦτον θηλάζουσιν τὸν μαστόν.

b) Der dogmatische Gehalt der Stelle. Die nächste Veranlassung des Kapitels ist ohne Zweifel die Behauptung der Gegner, Fleisch und Blut Christi bedeute jene höhere Erkenntnis, in deren Besitz sich der Gnostizismus glaubte. Darum ist auch zuzugeben, daß an sich das Grundthema des Kapitels nicht die Eucharistie ist. Allein die Erörterung im Verlauf der Bekämpfung führt den Alexandriner auf die hl. Eucharistie. Der Beweis hierfür ist nicht schwer zu erbringen.

Klemens spricht im ersten Teil der zitierten Worte von einer Verwandlung, im zweiten von einer Mischung. Was zunächst den ersten angeht, so ist ihm die nach seiner Ansicht im weiblichen Organismus sich vollziehende Verwandlung des Blutes in Milch[15]) ein Beweis, daß das wirkliche Erlösungsblut Christi sich in trinkbares geistiges verwandelt. Das Blut, »durch welches das Kindlein gezeugt wird«, bringt er in Verbindung mit dem Blute, durch welches es genährt wird. Den Ausdruck, »das fleischliche Blut, durch welches wir erlöst sind«, von der Lehre zu fassen, würde zur Behauptung führen, daß wir durch die Lehre Christi erlöst sind. Ist aber dies unmöglich, so kann auch unter der »Milch«, die ihm dem Wesen nach dasselbe ist wie Blut, nicht die Lehre allein verstanden werden. Es muß die Eucharistie dem Schriftsteller vorgeschwebt haben. — Die folgende Erörterung knüpft Klemens an das Bild der Mischung an (κρᾶσις). Der Herr ist ihm eine Mischung von πνεῦμα, worunter vielleicht die Gottheit zu verstehen, und vom λόγος, worunter vielleicht die Menschheit zu verstehen ist; zwar bedeutet der λόγος hier nur das Blut, aber Quis div. c. 29 nennt er den Logos die Traube des davidischen Weinstockes, d. h. Christum als Nachkommen Davids dem Fleische nach. Diese Mischung aus πνεῦμα und λόγος, d. h. der Herr Jesus ist die Speise der Kinder. Dieser Ausdruck dürfte im Zusammenhang ebenfalls am besten von der Eucharistie zu verstehen sein.

[15]) Vgl. die Abhandlung Harnacks in T. U. VIII, 1892: Medizinisches aus der Kirchengeschichte.

Wir gehen jedoch nun einen Schritt weiter und behaupten, die zitierten Worte des Klemens enthalten nicht undeutliche Beweise seines Glaubens an die reale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. Man beachte:

1. Christus selbst ist Nahrung. Das folgt aus folgenden Sätzen: αὐτὸς sc. ὁ λόγος ἤδη τροφὴ γέγονε πνευματικὴ τοῖς σώφροσιν. Christus selbst ist geistige Nahrung (d. h. nicht im karphanaitischen Sinne) für die Verständigen. Was soll der auf diesen Satz folgende Ausruf: ὦ θαύματος μυστικοῦ, wenn hier nicht ein realer Genuß Christi gemeint ist? — Die Kirche nährt ihre Kinder ἁγίῳ γάλακτι, τῷ βρεφώδει λόγῳ, mit hl. Milch, mit dem kindlichen λόγος, d. h. wir empfangen aus der Hand der Kirche in der Eucharistie das Christuskind. Anders kann doch wahrlich der Gedanke nicht gefaßt werden. »Der kindliche Logos« wird von der Kirche als Nahrung gereicht. Wie dieser Ausdruck bei symbolischer Deutung verstanden werden kann, ist nicht ersichtlich. — ὁ κύριος ἡ τροφὴ τῶν νηπίων, der Herr ist die Nahrung der Kinder der Kirche. — ὁ λόγος ist τροφεύς, er ist Ernährer; wie er Objekt des Genusses, so ist er zugleich Geber dieser himmlischen Speise (ἐπουράνιος τροφή), dessen Vorbild das Manna der Hebräer ist.

2. Die Wirkungen des Genusses dieser Speise: ἐκεῖνον (sc. λόγον), εἰ δυνατόν, ἀναλαμβάνοντας ἐν ἑαυτοῖς ἀποτίθεσθαι, καὶ τὸν σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι; hier ist doch ein wirkliches Eingehen des Herrn in den Genießenden gelehrt, eine wirkliche Vereinigung mit Christus. — Und diese Vereinigung soll als Folge für den Leib haben: ἵνα καταρτίσωμεν[16]) τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη, die Unterdrückung, Beschwichtigung der Lüste des Fleisches. Wenn Klemens die Eucharistie nur als Symbol gefaßt hat, so bleibt diese Wirkung völlig unverständlich.

3. Der zweimalige Ausdruck des Staunens: ὦ θαύματος μυστικοῦ und ὦ τοῦ παραδόξου μυστηρίου kann nur erklärt werden, wenn wirklich die Eucharistie mehr ist als ein Bild der geistigen Vereinigung mit Christus durch Glauben und

[16]) Καταρτίζω, wieder in s. Ordnung bringen, beschwichtigen. Benseler, Schulwörterbuch[9]. S. 451.

Liebe. Nur bei Annahme realer Gegenwart des eucharistischen Heilandes hat der Ausdruck παραδόξου μυστηρίου erst seine volle Berechtigung.

4. Man wende nicht ein: Aber im zweiten Teile der zitierten Worte hält Klemens für das Fleisch, das Christus zum Genusse verheißen, den hl. Geist, für das Blut den Logos! Die Eucharistie (τροφὴ τῶν νηπίων) wird dort als κρᾶσις bezeichnet. Als Bestandteile der κρᾶσις, der Mischung, werden genannt: πνεῦμα und λόγος; beides wird identifiziert mit ὁ κύριος Ἰησοῦς, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον. Klemens bezeichnet also auch hier den Herrn Jesus als τροφή, als Speise der Kinder Gottes. Darum kann an sich der zweite Teil nicht gegen die reale Auffassung angeführt werden. Schwierigkeiten bietet allerdings dieser zweite Teil insofern, als Klemens hier bemerkt, das Fleisch allegorisiere den hl. Geist, das Blut den Logos. Die Erklärung hierfür dürfte vielleicht in folgendem gefunden werden.

Sobald man unter πνεῦμα nicht die dritte Hypostase der Gottheit, sondern das göttliche Wesen schlechthin, die göttliche Natur Christi, versteht, wie dies durch πνεῦμα σαρκούμενον nahegelegt wird, und unter λόγος als den anderen Bestandteil der κρᾶσις, die Menschheit Christi (wie dies aus Quis div. c. 29 folgt, wo Klemens den λόγος als Traube des Weinstocks Davids bezeichnet, was er doch nur seiner angenommenen Menschheit nach ist), scheint die Schwierigkeit gehoben. Klemens will hier betonen, daß in der Eucharistie der ganze Christus, Gottheit und Menschheit Christi empfangen wird. Zum Beweise hierfür versteht er allerdings ganz willkürlich unter σάρξ die Gottheit, unter αἷμα die Menschheit Christi. Jedenfalls dürfte so die Erklärung, die unseres Erachtens durch πνεῦμα σαρκούμενον sehr nahegelegt wird — will man nicht annehmen, daß Klemens eine Incarnatio der dritten Person der Trinität gelehrt hat — eine befriedigende sein, die nicht im geringsten vom Sinne des ersten Teiles der zitierten Worte abweicht.

5. Steitz sagt a. a. O., S. 71—77, nach Anführung obiger Stelle: »Nur im bildlichen Sinne vermögen wir das Blut des Herrn zu genießen. Das eigentliche Objekt des Ge-

nusses ist er selbst als die geschichtliche Einheit des Logos und des Geistes.... Der liturgische Ausdruck Das Fleisch und Blut Christi genießen hat nicht mehr Wahrheit, als der andere: Die Brust des Vaters, die er uns in dem fleischgewordenen Logos bietet, erfassen und mit ihrer Milch genährt werden.« — Würden wir nur den zweiten Teil der obigen Worte des Klemens ins Auge fassen, so könnte man allerdings den von Steitz angegebenen Sinn hineinlegen. Allein der erste Teil scheint denn doch etwas anderes zu fordern. Denn nach Lehre des Klemens verwandelt sich das Blut, das dem noch nicht geborenen Kinde zur Entstehung und Fortsetzung des Lebens gedient hat, in Milch, die dem Wesen nach dem Blute gleich, nur der Qualität nach von jenem verschieden ist. Nach längerer Ausführung dieses Gedankens sagt er (M. 297): »καὶ τὸ αἷμα τοῦ λόγου πεφανέρωται ὡς γάλα«: »Auch das Blut des Logos hat sich kundgetan (ist offenbar geworden) als Milch«, damit will er offenbar sagen: Christi wirkliches Blut, durch das er uns am Kreuze gleichsam geboren, ist verwandelt worden in trinkbares Blut.[17]) Da ist doch von einem wirklichen Blut, das trinkbare Gestalt angenommen, die Rede.

Man nehme hinzu: »Φάγεσθέ μου, φησὶ, τὴν σάρκα, καὶ πίεσθέ μου τὸ αἷμα. Ταύτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ κυριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρέγει καὶ αἷμα ἐκχεῖ. καὶ οὐδὲν εἰς αὔξησιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ. Esset mein Fleisch, sagt er, und trinket mein Blut. Solch passende Nahrung reicht uns der Herr dar, er bietet dar sein Fleisch und gießt sein Blut aus und nichts mangelt den Kindern zu ihrem Wachstum.« Wo steht hier etwas davon, daß »der Herr als die geschichtliche Einheit des Logos und Geistes das eigentliche Objekt des Genusses« ist? Wir

[17]) Auch Bigg gibt die Möglichkeit zu, daß Klemens an die Verwandlung geglaubt hat: l. c., pag. 107, Anm., sagt er:

»And the precise idea of transubstantiation was familiar to Clement. Paed. I, 6, 40: πάσχει δὲ τὴν μεταβολὴν κατὰ ποιότητα οὐ κατ' οὐσίαν. He is speaking of the change of the mother's blood into milk, and his point is that the Faith of the Lower Life is the sane in substance as the Gnosis of the Higher. It is barely possible that there may be also some allusion to the Elements, but J do not think there is.«

halten uns berechtigt, hier einen realen Genuß von Christi Fleisch und Blut in der Eucharistie zum mindesten angedeutet zu finden.

Wenn Klemens endlich die angegebene allegorische Deutung für Fleisch und Blut gibt, als Geist und Logos, oder vorher als Glaube und Hoffnung (M. 296), so beweist er eben schon durch diese verschiedene Anwendung der Allegorie deren Willkürlichkeit.

Fassen wir unsere Prüfung von Paed. I, 6 zusammen, so halten wir die These voll und ganz aufrecht: Klemens deutet hier dem Eingeweihten verständlich an die Lehre vom realen Genusse des Fleisches und Blutes Christi und somit der gesamten gottmenschlichen Person des Erlösers in der Eucharistie.

3. Paedag., lib. II, Kap. 2. A.

Weitere gelegentliche Andeutungen des Klemens enthält Paedag. lib. II, Kap. 2. Auch hier ist

a) der Gedankengang zunächst festzustellen. Kap. 2 trägt die Überschrift: Wie man im Trinken sich verhalten müsse. Klemens will auseinandersetzen, welchen Trank die Christen benutzen sollen. Paulus habe zwar dem kranken Timotheus Wein angeraten; der gewöhnliche Trank aber sei Wasser. Dies habe ja auch Gott den Juden in der Wüste gegeben, die auf der Wanderung besonders mäßig sein mußten. Nachher (sc. nach ihrem Einzug ins gelobte Land), »brachte der hl. Weinstock die prophetische Traube hervor. Dieses ist ein Zeichen für jene, die zur Ruhe aus dem Umherirren erzogen worden sind, die große Traube, der Logos, für uns ausgepreßt, indem der Logos wollte, daß von dem Blute des Weinstocks mit Wasser gemischt werde, wie auch sein Blut zum Heile gemischt wird.« [18])

[18]) M., l. c. 409: ἔπειτα ἡ ἄμπελος ἡ ἁγία τὸν βότρυν ἐβλάστησε τὸν προφητικόν· τοῦτο σημεῖον τοῖς εἰς ἀνάπαυσιν ἐκ τῆς πλάνης πεπαιδαγωγημένοις, ὁ μέγας βότρυς, ὁ λόγος ὁ ὑπὲρ ἡμῶν θλιβεὶς, τοῦ αἵματος τῆς σταφυλῆς ὕδατι κίρνασθαι ἐθελήσαντος τοῦ λόγου, ὡς καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ σωτηρίᾳ κίρναται. Andere geben den Gen. absol wieder durch: »cum sanguis uvae, hoc est verbi, aqua temperari voluerit«. Vgl. Probst, a. a. O., S. 215.

Offenbar sieht Klemens hier in der Num. 13, 24 erwähnten großen Traube ein Vorbild des Weinstocks, der den Christen im Logos gegeben wurde. Das Judentum nach dem Einzuge ins gelobte Land scheint ihm ein Bild der Menschheit im Christentum zu sein. Den Juden in der Wüste diente Wasser als Trank, später aber ward ihnen Wein gemischt, d. h. dargereicht. Das scheint ihm ein Bild der Eucharistie zu sein, wo das Blut des davidischen Weinstocks, d. h. Christi, des Logos, mit Wasser gemischt, zum Tranke gereicht wird. Die Deutung auf die hl. Eucharistie ist hier sicher die naheliegende; da nur bei ihr eine Mischung des Weines mit Wasser sich findet; θλιβείς könnte zwar an sich auf Christi Leiden allein bezogen werden: aber dem Zusammenhang nach soll das Auspressen der Traube ein Bild des Blutvergießens Christi sein. Jedenfalls könnte Klemens das gesamte Bild nicht anwenden, wenn er nicht das wirkliche Blut Christi als Trank gekannt hätte. Nur bei Annahme der realen Gegenwart von Christi verklärtem Blut im gemischten Kelche (κεκραμένον ποτήριον, vgl. Iren., adv. haer. V, c. 2) wird »sein Blut zum Heile gemischt«, d. h. als Trank bereitet.

Sofort nach obigen Worten fährt Klemens fort: »Denn das Blut des Herrn ist ein doppeltes; denn das eine ist fleischlich, durch welches wir vom Verderben sind losgekauft worden, das andere aber geistig, durch welches wir gesalbt worden sind. Und das heißt trinken das Blut Jesu, teilhaftig werden der Unverweslichkeit des Herrn. Die Kraft des Logos aber ist der Geist, sowie das Blut die Kraft des Fleisches. Auf entsprechende Weise wird also dem Wein Wasser beigemischt und dem Menschen der Geist. Das eine (der gemischte Wein) frischt auf zum Glauben, der Geist hingegen leitet zur Unsterblichkeit. Die Mischung beider, des Getränkes und des Logos, wird Eucharistie genannt, preiswürdiges und vortreffliches Gnadengeschenk; durch diese werden jene, welche gläubig daran teilnehmen, geheiligt, sowohl dem Leibe als der Seele nach, indem der Wille des Vaters den Menschen, diese göttliche Mischung, mit dem Geiste und dem Logos auf mystische Weise verbindet; denn der Geist ist wahrhaft mit der

von ihm getragenen Seele innigst verbunden, und das Fleisch, um dessen willen der Logos Fleisch geworden ist, mit dem Logos.« [19])

b) Die Erklärung dieser Stelle bietet große Schwierigkeiten und wird sich im einzelnen mit Sicherheit wohl kaum mehr geben lassen. [20]) Es möge genügen, folgendes zu betonen.

Klemens gibt den Begriff der Eucharistie, wenn er sagt: »Die Mischung beider, des Trankes und des Logos, heißt Eucharistie, ein preiswürdiges und vortreffliches Gnadengeschenk.« Unter abermaliger Benutzung des Begriffes der Mischung führt er das schon Paed. I, 6 Gesagte weiter aus. Die gottmenschliche Person Christi, die Mischung von πνεῦμα und λόγος, ist die Speise der Kinder, hieß es dort. Hier unterscheidet Klemens noch die Mischung von Wasser und Wein, und den Menschen als Mischung von Leib und Seele, dem Zusammenhang nach ist ihm die Eucharistie das geistige, d. h. vielleicht das mit den Sinnen nicht wahrnehmbare Blut Christi, durch welches wir gesalbt, d. h. vielleicht genährt worden sind. [21]) Deutlicher spricht unsere Stelle von den erhabenen

[19]) M. l. c. 410 sq.: διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου · τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα · τὸ δὲ πνευματικόν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα. καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας · ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. ἀναλόγως τοίνυν κίρναται, ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα · καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ πνεῦμα · ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή · ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγίαζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸ θεῖον κρᾶμα, τὸν ἄθρωπον, τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκίρναντός μυστικῶς · καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾧκείωται τῇ ὑπ' αὐτοῦ φερουμένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ λόγῳ, δι' ἣν ὁ λόγος γέγονε σάρξ.

[20]) Vgl. den Erklärungsversuch bei Renz, Opferchar., S. 86.

[21]) Probst erklärt ᾧ κεχρίσμεθα mit »durch welches wir ernährt worden sind (a. a. O., S. 217); der Zusammenhang fordert sicherlich diese Erklärung. Von einer »Salbung« ist hier in der ganzen Stelle nicht die Rede. Die von Renz a. a. O. gegebene, auch in der Anmerkung in Migne l. c. vertretene Deutung durch »das paulinische Unterpfand des Geistes, das in unsere Herzen gegeben ist und womit der Vater uns gesalbt hatte (2 Kor. 1, 21 f.), die Gratia increata, die unserer Seele gegeben wird, nachdem wir durch das kostbare leibliche Blut Christi aus der Sündenschuld befreit sind«, scheint doch in den Text hineininterpretiert.

Wirkungen der Eucharistie. Vereinigung der gottmenschlichen Person Christi mit dem die hl. Speise gläubig Empfangenden lehrt Klemens, wenn er am Schlusse sagt: »indem der Wille des Vaters den Menschen, diese göttliche Mischung, mit dem Geiste und dem Logos (d. h. nach obiger Deutung Gottheit und Menschheit Christi) auf mystische Weise verbindet.« Christus, die Mischung von πνεῦμα und λόγος, wirkt durch die Mischung der Eucharistie von Wein und Wasser auf die Mischung des Menschen, der aus Leib und Seele besteht. — »An Leib und Seele wird der Mensch geheiligt (ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν).« Diese Heiligung für den gläubigen Kommunikanten besteht in der Anteilnahme an der Unverweslichkeit des Herrn. Denn »das heißt trinken das Blut Jesu, teilhaftig werden der Unverweslichkeit des Herrn (τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας); denn »das Eine (sc. der gemischte Wein) frischt auf zum Glauben, der Geist hingegen leitet zur Unsterblichkeit«. Thomasius[22]) faßt die von Klemens hier angegebenen Wirkungen der Eucharistie in die Worte zusammen: »Was die Eucharistie gewährt, ist also eine geistliche Stärkung. eine Einigung des göttlichen Logos und Geistes mit dem menschlichen, vermittelt durch die irdischen Elemente, durch die Mischung von Wasser und Wein, welche jenen geistlichen Vorgang abbildet, der nur den Gläubigen zuteil wird, aber zugleich dem Leibe zugute kommt. Denn auch letztere Beziehung ist in der dunklen Stelle zweifellos mit enthalten.«

Überblicken wir das Gesagte, so scheint die Lehre vom realen Blute, von der realen Vereinigung des ganzen Christus mit dem Kommunizierenden doch klar in der schwierigen Stelle enthalten zu sein; besonders die hervorgehobenen Wirkungen, die Klemens dem eucharistischen Tranke zuschreibt, fordern eine höhere Gegenwart Christi als eine rein symbolische.

4. Paedag., lib. II, Kap. 2. B.

Im Verlauf desselben Kapitels warnt Klemens in stets neuen Wendungen vor der Unmäßigkeit. Zwar sei der Wein

[22]) A. a. O., S. 412.

nicht an sich schlecht, denn Christus selbst habe Wein getrunken. Dieser Gedankenreihe gibt er Ausdruck in folgenden Worten, die an sich gar nicht von der hl. Eucharistie handeln, aber als Beweis gebraucht sind, daß Klemens direkter Gegner des katholischen Transsubstantiations-Dogmas sei:

»Wie glaubt ihr wohl, daß der Herr den Wein getrunken habe, nachdem er Mensch geworden? so unverschämt wie wir? nicht anständig? nicht sittsam? nicht mit Überlegung? Ihr wißt gar wohl, Wein trank auch er; denn auch er war ein Mensch. Und er segnete auch den Wein, indem er sprach: ‚Nehmet, trinket, das ist mein Blut, Blut des Weinstockes.' Den für viele sich zur Vergebung der Sünden ausgießenden Logos bezeichnet er unter dem Bilde einer hl. Freudenquelle. Und daß der Trinkende mäßig sein müsse, bezeugte er deutlich durch das, was er bei den Gastmahlen lehrte; denn er lehrte nicht wie im Rausche. Daß aber das Gesegnete Wein war, zeigte er wiederum, indem er zu seinen Schülern sagte: ‚Ich werde nicht mehr von dieser Frucht des Weinstocks trinken, bis ich sie mit euch trinke im Reiche meines Vaters.' (Mt. 26, 29.) Daß es Wein war, was der Herr trank, zeigt, was er wiederum von sich selbst sagt, indem er den Juden ihre Verstocktheit verweist: Der Sohn des Menschen ist gekommen, und sie sagten: Sieh, das ist ein Esser und ein Weintrinker, ein Freund der Zöllner. Dies sei also uns festgestellt gegen die sogenannten Enkratiten.« [23])

[23]) M. l. c. 428 sq.: πῶς οἴεσθε πεπωκέναι τὸν κύριον, ὁπηνίνα δὶ ἡμᾶς ἄνθρωπος ἐγένετο; οὕτως ἀναισχύντως ὡς ἡμεῖς; οὐχὶ ἀστείως, οὐχὶ κοσμίως; οὐκ ἐπιλελογισμένως; εὖ γὰρ ἴστε, μετέλαβεν οἴνου καὶ αὐτός· καὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ αὐτός· καὶ εὐλόγησέν γε τὸν οἶνον, εἰπών· »λάβετε, πίετε· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἷμα«, αἷμα τῆς ἀμπέλου· τὸν λόγον, τὸν »περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν«, εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα. καὶ ὅτι μὲν σωφρονεῖν τὸν πίνοντα δεῖ, δὶ ὧν ἐδίδασκε παρὰ τὰς εὐωχίας ἔδειξε σαφῶς· οὐ γὰρ μεθύων ἐδίδασκεν. ὅτι δὲ οἶνος ἦν τὸ εὐλογηθέν, ἀπέδειξε πάλιν, πρὸς τοὺς μαθητὰς λέγων· »οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ταύτης, μέχρις ἂν πίω αὐτὸ μεθ' ὑμῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.« ἀλλ' ὅτι γε οἶνος ἦν τὸ πινόμενον πρὸς τοῦ κυρίου, πάλιν αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λέγει, τὴν Ἰουδαίων ἐπονειδίζων σκληροκαρδίαν· »ἦλθε γὰρ«, φησίν, »ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ λέγουσιν·« »ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης τελωνῶν φίλος·« Τοῦτο μὲν ἡμῖν καὶ πρὸς τοὺς Ἐγκρατήτας καλουμένους πραπεπήχθω.

Wir haben die Stelle absichtlich vollständig zitiert, zum Beweise, daß Klemens hier nur Jesum als Beispiel der Mäßigkeit im Genusse von Wein hinstellen will. Dieser Gedanke führt ihn dann zur enkratitischen Ansicht, die er widerlegt durch den Hinweis, wie der Herr öfters während seines Lebens Wein benutzt habe. Als solche Gelegenheit zitiert er zunächst die Einsetzung des Abendmahls.

Zur Erklärung des Herrenwortes τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἷμα setzt Klemens zunächst bei: αἷμα τῆς ἀμπέλου. Schon oben in Paed. I, cap. 5 sahen wir die Bedeutung dieses Zusatzes; ἄμπελος bedeutet ihm den Logos (Did.), der Zusatz besagt daher nichts anderes als »das Blut Christi, des Logos«. Schwieriger ist das folgende: τὸν λόγον, τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα. Im Zusammenhang kann dieser Satz nur den Zweck haben, zu zeigen, daß vom Herrn Wein benutzt sei; näherhin dient derselbe zur Angabe des Grundes, weshalb vom Herrn Wein gewählt sei, weil nämlich »der Wein als ein Trank der Freude ein Bild sei der Ausgießung des Logos zur Vergebung der Sünden«.[24]) Für sich allein genommen, müßte uns dieser Zusatz bewegen, Klemens unter die »Symboliker« zu zählen, wie denn auch bereits Münscher[25]) und Steitz[26]) diese Stelle für den symbolischen Standpunkt des Klemens anführten. Allein schon das vorangehende αἷμα τῆς ἀμπέλου scheint dies zu verbieten. Übrigens bleibt bestehen, daß die zu einer Stelle gegebene »allegorische Erklärung keineswegs die buchstäbliche Erklärung ausschließt«.

Ältere protestantische Dogmenhistoriker (z. B. Aubertin nach Döllinger, S. 47) schlossen aus dem Ausdrucke: ὅτι δὲ οἶνος ἦν τὸ εὐλογηθέν, »daß Klemens die Transsubstantiation nicht geglaubt habe. Der konsekrierte Wein sei nach katholischer Lehre kein Wein mehr und doch dringe Klemens hier

[24]) Döllinger, l. c., S. 48. Völlig ungerechtfertigt ist meines Erachtens die Erklärung Hillens (i. c., pag. 26—33), der »λόγον« als Subjekt faßt, was gegen den Kontext ist.

[25]) Nach Döllinger, a. a. O., S. 48. [26]) Steitz, a. a. O., Bd. X, S. 71—77.

so nachdrücklich darauf, daß das, was Christus gesegnet, Wein gewesen sei.« (Döllinger.) In neuerer Zeit hat man diesen Schluß mit Recht aufgegeben. Denn Klemens will ja hier nur gegen die Enkratiten zeigen, daß Christus Wein und nicht Wasser beim letzten Abendmahle benutzt hat. Zudem ist für das Part. Aorist. εὐλογηθέν, das zwar die Bedeutung des Part. Perf. εὐλογημένον haben kann, aber nicht zu haben braucht, hier die Bedeutung des Aorist festzuhalten, »das, was der Herr segnete, d. h. um es zu segnen, in die Hand nahm«, das war Wein. Gegen Transsubstantiation beweist der Terminus daher nichts.

5. Quis div. salv., 23

läßt Klemens, uns zur Liebe Christi zu bewegen, mit herrlichen Worten den Heiland selbst die Wohltaten aufzählen, die er uns erwiesen hat oder noch zuteil werden lassen will:

»Ich habe dich wiedergeboren . . ., ich werde dir zeigen Gottes, des guten Vaters, Antlitz . . . ., dich einführen in die himmlische Freude . . . . Ich bin dein Ernährer, denn als Speise gebe ich mich selbst und keiner, der von ihr genießt, wird den Tod erproben; und täglich gebe ich mich hin als Trank der Unsterblichkeit. Ich bin Lehrer von mehr als himmlischer Wissenschaft. Für dich habe ich mit dem Tode gekämpft und deinen Tod gebüßt.« [27])

Diese wenig beachtete Stelle ist hochbedeutsam. Die Beziehung derselben auf die Eucharistie wird nicht zu leugnen sein. Die Worte enthalten dann wohl am deutlichsten die Lehre von dem wirklichen Genusse des Herrn im hl. Sakramente. Man beachte nämlich:

Christus, dem diese Worte in den Mund gelegt werden, nennt sich τροφεύς (wie oben Paed. I, 6); ἄρτον ἐμαυτὸν διδούς, als Speise gibt Christus sich selbst, καὶ πόμα ἐνδιδούς (nach dem Kontext ist ἐμαυτὸν zu ergänzen) und als Trank gibt er sich hin. In diesen Ausdrücken ist klar gelehrt, daß

[27]) M. gr. 9, 627: ἐγὼ σου τροφεὺς, ἄρτον ἐμαυτὸν διδοὺς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει (πεῖρα, periculum, Versuch, Probe; πεῖραν λαμβάνειν probieren, Benseler, S. 630), καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας. ἐγὼ διδάσκαλος ὑπερουρανίων παιδευμάτων.

die gesamte gottmenschliche Persönlichkeit Christi (ἐμαυτόν) Objekt des Genusses ist. Es kommt endlich noch hinzu die Wirkung dieses Genusses: οὐδεὶς πεῖραν θανάτου λαμβάνει und πόμα ἀθανασίας, das Unterpfand der Unsterblichkeit, eine Wirkung, die ohne Annahme realen Genusses unverständlich ist. Man sage nicht, es ist hier nur von der geistigen Speise der Lehre die Rede. Diese Deutung ist geradezu ausgeschlossen durch den folgenden Ausdruck: ἐγὼ διδάσκαλος κ. τ. λ., der sonst nichts als Tautologie wäre.

Demnach kann der Wert unserer Stelle nicht hoch genug angeschlagen werden. An keiner anderen hat Klemens so deutlich gelehrt, das Objekt des eucharistischen Genusses ist die gesamte gottmenschliche Persönlichkeit des Erlösers.

6. Quis div. salv., Kap. 29.

Schon öfters wurde betont, daß Klemens unter dem davidischen Weinstock Christus versteht; so auch Kap. 29 derselben Schrift. In Anlehnung an das Gleichnis vom Samariter (Lk. 10, 34) heißt es dort von Christus: »Dieser ist es, der den Wein, das Blut des davidischen Weinstocks, ausgießt über unsere verwundeten Seelen.«[28])

Das Blut Christi, durch welches wir geheilt sind (Is. 53, 5; 1 Petr. 1, 19; 2, 24; 1 Jo. 1, 7), nennt Klemens hier Blut des davidischen Weinstocks. Die schon bei Behandlung der Did. benutzte Gleichung Christus = davidischer Weinstock ist damit erwiesen. Blut Christi, beziehungsweise Blut des davidischen Weinstocks aber, fügt Klemens zur Erklärung des Weines bei, den Christus, der barmherzige Samariter, in unsere Wunden gegossen. Die Beziehung dieses »Weines« auf die Eucharistie ist zwar an sich nicht gefordert, sie findet ihre genügende Erklärung durch das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samariter, welches unser Kirchenschriftsteller erklären will; allein man darf wohl sagen, er würde unter dem Weine des Gleichnisses nicht das Blut Christi verstanden haben, wenn ihm nicht aus der kirchlichen Praxis die Gegenwart des Blutes Christi unter Weinsgestalt bekannt gewesen wäre.

[28]) M., l. c., 634: οὗτος ὁ τὸν οἶνον (τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαυὶδ) ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς.

7. Strom., lib. I, Kap. 1.

In seinem Werke Strom. kommt Klemens nur an wenigen Stellen auf die Eucharistie zu sprechen. Um so mehr finden sich aber dort die für unsere Frage wichtigen spiritualisierenden Stellen.

Gleich zu Beginn dieses Werkes fordert Klemens für die Verkündigung und Aufnahme der göttlichen Lehren eine vorhergehende Prüfung und Reinheit, wie beim Genusse der eucharistischen Speise. Er zitiert 1 Kor. 11, 27): »Wer unwürdig dieses Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt . . .« und sagt, »wie vor Empfang der Eucharistie der Christ sich prüfen müsse, um sich nicht des Leibes und Blutes des Herrn schuldig zu machen und sich nicht damit zufrieden geben dürfe, daß ihm die Eucharistie gereicht werde, so müssen diejenigen, welche an den göttlichen Lehren teilnehmen, darauf acht haben, ob sie nicht zu dem Zwecke gekommen seien, zeitliche Güter zu erhalten.« [29])

Darauf fährt Klemens fort: »Es ist also nötig, daß beide sich selbst prüfen, der eine, ob er würdig, zu sprechen und schriftliche Denkmäler zu hinterlassen, der andere aber, ob er Gott gefällig sei, anzuhören und zu lesen. Wie auch einige, welche die Eucharistie verteilen, wie es Sitte ist, gestatten, daß jeder des Volkes den Teil empfange.« [30])

Wir haben diese Stelle zitiert, weil sie unseres Erachtens beweist, daß Klemens den eucharistischen Genuß neben die Aufnahme der christlichen Wahrheit stellt, mithin beides unterscheidet. [31])

[29]) Renz, Opferchar. S. 82. [30]) M. gr. 8, 691: ἀνάγκη τοίνυν ἄμφω τοῦτω δοκιμάζειν σφᾶς αὐτοὺς· τὸν μὲν εἰ ἄξιος λέγειν τε καὶ ὑποπνήματα καταλιμπάνειν· τὸν δὲ εἰ ἀκροᾶσθαί τε καὶ ἐντυγχάνειν δίκαιος. ἢ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τινὲς διανείμαντες, ὡς ἔθος, αὐτὸν δὴ ἕκαστον τοῦ λαοῦ, λαβεῖν τὴν μοίραν ἐπιτρέπουσιν.

[31]) Wenige Zeilen vor der zitierten Stelle sagt Klemens (M. 8, 691): »Die aber gehörig erzogen sind in den Worten der Wahrheit, werden, indem sie die Wegzehrung des ewigen Lebens empfangen, in den Himmel emporgehoben. (οἱ δὲ ἐντραφέντες γνησίως τοῖς τῆς ἀληθείας

8. Strom., lib. I, Kap. 10,

welches bei M. die Überschrift trägt: majorem bene faciendi, quam bene dicendi curam esse habendam, beginnt: »Deswegen redete auch zuerst der Erlöser, nachdem er das Brot genommen und sagte Dank. Dann brach er das Brot und legte es vor, damit wir vernünftig essen und, wenn wir die Schriften kennen gelernt haben, nach dem Gehorsam unser Leben einrichten.«[32])

Allerdings schwebte dem Klemens hier die Einsetzungsszene des hl. Abendmahls vor; allein er zieht aus dem Faktum nur eine praktische Folgerung. Die aus der Liturgie jedem seiner Leser bekannte Beziehung auf die Abendmahlsfeier übergeht er. Die Stelle kann daher nicht gegen das oben gewonnene Resultat angerufen werden.

9. Strom., lib. I, Kap. 19.

Im Kapitel 19 desselben Buches kommt Klemens auf Prov. 9, 16: »Greifet gern nach den heimlichen Broten und nach dem gestohlenen, süßen Wasser.«[33]) Hierzu macht er folgende Anwendung, die, wenn auch nicht direkt für unser Thema beweisend, so doch für den Nachweis des gleich als Argument benutzten Opfercharakters der Eucharistie von Bedeutung ist[34]) und zudem die Behauptung Harnacks widerlegt, daß bis Cyprian nur Brot und Wasser bei der Eucharistie gebraucht seien. Es heißt dort:

λόγοις, ἐφόδια ζωῆς ἀϊδίου λαβόντες, εἰς οὐρανὸν πτεροῦνται [πτερόω, mit Flügeln versehen]).«

Wenn Wilpert (Fractio panis, S. 73), der unter ἐφόδιον ζωῆς ἀϊδίου die Eucharistie versteht, recht hat, so würde hier zum ersten Male die hl. Kommunion als Wegzehrung bezeichnet. Es ist jedoch u. E. diese Deutung sehr gesucht. Die Stelle dürfte allein auf den Besitz der christlichen Wahrheit zu deuten sein, höchstens hat Klemens die Eucharistie vorgeschwebt. Ein stringenter Beweis ist aus der Stelle nicht zu führen.

[32]) M., l. c. 744: διὰ τοῦτο οὖν ὁ σωτὴρ, ἄρτον λαβὼν, πρῶτον ἐλάλησεν καὶ εὐχαρίστησεν· εἶτα κλάσας τὸν ἄρτον προέθηκεν, ἵνα δὴ φάγωμεν λογικῶς, καὶ τὰς γραφὰς ἐπιγνόντες, πολιτευσώμεθα καθ' ὁμακοήν.

[33]) LXX: ἄρτων κρυφίων ἡδέως ἅψασθε, καὶ ὕδατος κλοπῆς γλυκεροῦ.

[34]) Vgl. Probst, a. a. O., S. 224; Renz, a. a. O., S. 83; Döllinger, a. a. O., S. 109.

»Wasser und Brot bezieht die Schrift offenbar auf keinen andern als auf diejenigen Häresien, welche zum Opfer (προσφοράν) Brot und Wasser nicht gemäß der kirchlichen Regel gebrauchen. Es gibt nämlich solche, welche bloßes Wasser konsekrieren.«[35])

10. Strom., lib. IV, Kap. 25

stellt Klemens das Opfer des Melchisedek als Vorbild der Eucharistie hin in den Worten: »Als Friedenskönig wird unser Erlöser gezeichnet in jenem Könige, den Moses Melchisedek, König von Salem, nennt, der als Priester des höchsten Gottes den Wein und das Brot heiligte und die geheiligte Nahrung darreichte zum Vorbilde der Eucharistie.«[36])

Es ist hier nicht der Ort, die Bedeutung dieser Stelle für den Nachweis des Opfercharakters der hl. Eucharistie zu würdigen. Für unseren Zweck genügt es, festzustellen, daß Klemens im Brot- und Weinopfer des Melchisedek ein Vorbild der hl. Eucharistie erblickte. Unter Anwendung des Grundsatzes, daß die Erfüllung im Neuen Testamente höheren Charakter tragen muß als der Typus im Alten Testamente, ergibt sich, daß nach der Ansicht des Alexandriners Brot und Wein der Eucharistie mehr sein müssen als die Oblata des Melchisedek. Wenn dort schon eine ἡγιασμένη τροφή vorlag, so muß dieser Ausdruck in noch höherem Maße vom Antitypos gelten. Nur bei Annahme einer realen Gegenwart des neutestamentlichen Friedenskönigs unter der Hülle der Oblata trifft dies aber im vollsten Sinne zu.

11. Strom., lib. V, Kap. 10 sq.

Harnack[37]) behauptet: »Schon Ignatius hatte gesagt, der Leib sei der Glaube, so urteilt auch Klemens.« Er weist zum Be-

[35]) M., l. c. 814: ἄρτον καὶ ὕδωρ οὐκ ἐπ' ἄλλων τινῶν, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τῶν ἄρτῳ καὶ ὕδατι κατὰ τὴν προσφοράν, μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας, χρωμένων αἱρέσεων, ἐμφανῶς ταττούσης τῆς γραφῆς. εἰσὶ γὰρ οἳ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν.

[36]) M. 8, 1370: ἧς (εἰρήνης) ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀναγράφεται βασιλεύς, ὃν φησι Μωϋσῆς Μελχισεδέκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ὁ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ τὸν οἶνον καὶ ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας.

[37]) Harnack, Dogmengesch. I[3], S. 436.

weise besonders hin auf den schon behandelten Ausdruck aus Strom. I, 10: ἵνα δὴ φάγωμεν λογικῶς und auf zwei Stellen aus lib. V desselben Werkes: Strom. V, 10: βρῶσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θείου λόγου ἡ γνῶσίς ἐστι τῆς θείας οὐσίας und Strom. V, 11: λογικὸν ἡμῖν βρῶμα ἡ γνώσις.

Was zunächst Kap. 10 anlangt, so ist allerdings dem Klemens »die Milch der Kleinen die Katechese, die feste Speise der Vollkommenen die schauende Betrachtung, welche das Fleisch und Blut des Logos selbst ist, d. h. die Erfassung seiner göttlichen Kraft und seines göttlichen Wesens: »Kostet und sehet, daß Christus der Herr ist« (Ps. 34, 8). »Denn so teilt er sich denen mit, die einer solchen geistigen Speise teilhaftig sind, da die Seele, welche nach der Wahrheit strebt, sich nach dem wahrheitsliebenden Plato selbst nährt, denn Speise und Trank ist Erkenntnis des göttlichen Wesens.«[38])

Und auch Kap. 11 findet sich derselbe Gedanke: »Wenn wir übereinstimmen, daß die Gnosis eine geistige Speise ist, dann sind nach der Schrift (Mt. 5, 6) in Wahrheit selig, die hungern und dürsten nach der Wahrheit, denn mit ewiger Nahrung werden sie erfüllt werden.«[39])

Es kann demnach nicht geleugnet werden, daß Klemens diese spiritualisierenden Wendungen gebraucht hat; allein sie beweisen nicht das geringste gegen unsere These. Der Kirchenschriftsteller redet hier nicht vom wahren Inhalte der Eucharistie; den eucharistischen Genuß benutzt er nur als Bild der Aufnahme der göttlichen Wahrheit. Und »dies Bild ist nur verständlich, wenn es der Eucharistie entlehnt ist, wo wirklich Fleisch und Blut zugegen ist«. Es bleibt zudem stets unbe-

---

[38]) Schanz, Lehre von den hl. Sakramenten, S. 337. M. gr. 9, 101: γάλα μὲν ἡ κατήχησις, οἱονεὶ πρώτη ψυχῆς τροφὴ νοηθήσεται· βρῶμα δὲ ἡ ἐποπτικὴ θεωρία· σάρκες αὗται καὶ αἷμα τοῦ λόγου, τουτέστι κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας . . . οὕτως γὰρ ἑαυτοῦ μεταδίδωσι τοῖς πνευματικώτερον τῆς τοιαύτης μεταλαμβάνουσι βρώσεως, ὅτε δὴ ἡ ψυχὴ αὐτὴ ἑαυτὴν ἤδη τρέφει κατὰ τὸν φιλαληθῆ Πλάτωνα · βρῶσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θείου λόγου ἡ γνῶσίς ἐστι τῆς θείας οὐσίας.

[39]) M. 9, 105: εἰ τοίνυν λογικὸν ἡμῖν βρῶμα ἡ γνῶσις εἶναι συμπεφώνηται, μακάριοι τῷ ὄντι κατὰ τὴν γραφὴν οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν ἀλήθειαν· ὅτι πλησθήσονται τροφῆς ἀϊδίου.

wiesen, weshalb nicht neben der allegorischen Deutung des Fleisches und Blutes die reale Fassung Platz haben soll. Solange dies nicht erwiesen ist, haben wir keine Veranlassung, wie den hl. Ignatius, so den Klemens von Alexandrien mit Rücksicht auf die wenigen symbolischen Äußerungen über die hl. Eucharistie unter die »Symboliker« zu zählen.[40])

12. Ergebnis.

Überschauen wir zum Abschluß unserer Untersuchung das Gesagte, so finden wir das Strom. VII, 18 von Klemens Hervorgehobene bewahrheitet. In der Tat, seine Aussprüche über die hl. Eucharistie konnte der nicht voll und ganz verstehen, der »nicht in die Mysterien eingeweiht war«. Der Christ jedoch, dem die Wertschätzung der hl. Eucharistie bekannt war, fand zweifellos mit uns in den zitierten Aussprüchen des Klemens folgende Lehren angedeutet:

1. In der Eucharistie wird die gesamte, gottmenschliche Person des Erlösers empfangen; zunächst

a) sein hl. Leib und sein hl. Blut:

Das Blut ist ja nach Paed. I, 5 »dem Geiste ein Trank zum Heile; er reicht sein Fleisch (Paed. I, 6): Dies ist mein Blut, Blut des Weinstocks (Paed. II, 2);

b) seine Menschheit und seine Gottheit, die Mischung von πνεῦμα und λόγος (Paed. II, 2);

c) daher der Herr selbst: Der Herr ist Nahrung (Paed. I, 6), er gibt sich selbst als Speise (Quis div. c. 23); der Logos ist geistige Speise (Paed. I, 6); die Kirche nährt uns

[40]) Schanz (Sakr. Lehr., S. 377) wendet noch Strom., lib. VI, cap. 11 (M. 9, 315) auf die Eucharistie an; er sagt: »Klemens deutet in der Erzählung von der Brotvermehrung die Fische vom Heidentum, die Gerstenbrote vom Judentum; weil aber die Gerste im Sommer früher reif sei als der Weizen, so sei für den Neuen Bund die Nahrung der göttliche Weizen (θεῖον πυρόν). Nennt er hierbei die Eucharistie auch nicht ausdrücklich, so muß er doch vor allem an sie gedacht haben, da er zugleich Jesus den Weinstock, die Eucharistie das Blut des Weinstockes nennt.« So gewiß die Beziehung auf die Eucharistie zuzugeben ist, möchten wir doch davon Abstand nehmen, durch Pressen des θεῖον πυρόν ein neues Argument für reale Gegenwart unter der Gestalt des Weizenbrotes abzuleiten.

mit dem kindlichen Logos. O welch ein geheimnisvolles Wunder! Diese Ausdrücke konnten nur vom wirklichen realen Genusse des eucharistischen Christus verstanden werden. — Nur wenn wir Klemens die Lehre von der realen Gegenwart Christi im hl. Abendmahl zuschreiben, erklären sich ferner

2. die erhabenen Wirkungen, die er dem Genusse des hl. Mahles zuschreibt: zunächst

a) die Vereinigung mit Christus: »ihn nehmen wir in uns auf, legen ihn in uns nieder, schließen den Heiland ein in unsere Brust« (Paed. I, 6); Christus, die Mischung von πνεῦμα (Gottheit) und λόγος (Menschheit) wirkt durch die äußeren Gestalten der Eucharistie (Mischung von Wasser und Wein) auf den Menschen, die göttliche Mischung von Fleisch und Geist (Paed. II, 2);

b) die Heiligung an Leib und Seele (Paed. II, 2);

c) die Leidenschaften werden dadurch beschwichtigt (Paed. I, 6);

d) die Unsterblichkeit des Leibes: »Die alte und dem Fleische anhaftende Verweslichkeit heißt er ausziehen (Paed. I, 6), d. h. trinken das Blut Jesu, teilhaftig werden der Unverweslichkeit des Herrn (Paed. II, 2). Keiner, der von ihr kostet, lernt den Tod aus Erfahrung kennen; täglich gibt sich der Herr als Trank der Unsterblichkeit« (Quis div. salv. 23).

Mag auch Klemens anderswo (Strom. V, 10 f.) Leib und Blut Christi symbolisch fassen, die genannten Zitate verlieren dadurch ihre Beweiskraft nicht. Klemens von Alexandrien hat mit der Gesamtkirche dem Eingeweihten verständlich angedeutet die wirkliche Gegenwart Christi im hl. Abendmahle.

Siebentes Kapitel.

Origenes.

§ 16. Origenes schwerlich ein direkter Gegner des traditionellen Glaubens über das hl. Abendmahl.

1. Protestantische Beurteilung der Abendmahlslehre des Origenes.

Loofs[1]) hat Recht, wenn er zur Abendmahlslehre des Origenes, des größten der Alexandriner, die Bemerkung macht: »Über des Origenes eigentliche Meinung ist unter protestantischen Forschern kein Streit.« Die ältere und neuere protestantische Dogmenhistorik ist einig in der Behauptung: Der Adamantinos hat Leib und Blut Christi im Abendmahl rein symbolisch aufgefaßt. Steitz[2]), Redepenning[3]), Kahnis[4]) und sein Gegner Ebrard[5]) und Thomasius[6]), tragen, Unwesentliches abgerechnet, dieselbe Ansicht vor wie in neuerer Zeit Harnack[7]), Bigg[8]) und Swete.[9])

2. Gegengründe: Die origenistischen Streitigkeiten. Seine Achtung vor der kirchlichen Tradition.

Bevor wir die einzelnen Äußerungen des Origenes über unsere Frage untersuchen, seien zwei Gedanken vorausgeschickt,

[1]) Loofs, Realenz. f. prot. Theol. I³, S. 49. Artikel: Abendmahl II.
[2]) Steitz, a. a. O., Bd. X, S. 78 ff.
[3]) Redepenning, E. R., Origenes. Bonn 1841—1846, Bd. II, S. 438 bis 444. [4]) Kahnis, a. a. O., S. 204 f. [5]) Ebrard, a. a. O., S. 274—277. [6]) Thomasius, a. a. O., S. 412 f. [7]) Harnack, Dogmengesch. I³, S. 437. [8]) Bigg, a. a. O., S. 219—222. [9]) Swete, H. B., Eucharistic belief in the second and third centuries (Journ. of Theol. Studies. 1892, III, Jan. p. 169).

die unseres Erachtens trotz des einstimmigen Urteils der protestantischen Gelehrten doch den Forscher schon von vorneherein stutzig machen müssen.

1. Die Kirchengeschichte lehrt, daß an die Person und Lehre des großen Alexandriners sich langandauernde Streitigkeiten geknüpft haben.[10]) Bereits kurze Zeit nach seinem Tode stritt man über den orthodoxen Charakter seiner Lehre. Methodius von Olympus, Marcell von Ancyra und Eustathius von Antiochien beschuldigten ihn der Häresie. Doch das war nur das Vorspiel zu jenen in drei Phasen verlaufenen und mit größter Erbitterung geführten origenistischen Streitigkeiten, die an die Namen des Epiphanius, Rufin, Hieronymus, Theophilus von Antiochien, der sogenannten langen Brüder, Sabas und des Patriarchen Ephräm von Antiochien im Morgenlande geknüpft sind, Streitigkeiten, die ihr Ende fanden durch das Edikt des Kaisers Justinian I. vom Jahre 543, in welchem dieser »neun Sätze und die Person des Alexandriners verurteilte und seinen Namen dem Verzeichnis der Ketzer beifügte« (Funk), worauf dann die Synode zu Konstantinopel 543 in 15 Anathematismen ebensoviele Sätze des Origenes zensurierte. Man beschuldete den Origenes wohl mit Recht[11]) christologischer Irrtümer, der Lehre von der Präexistenz der Seele und einiger eschatologischer Irrlehren.

Allein davon, daß der gehaßte Kirchenschriftsteller in der Lehre von der Eucharistie nicht orthodox gedacht habe, lesen wir nichts. Und doch würde eine solche Heterodoxie dem scharfblickenden Auge seiner heftig erregten Gegner nicht entgangen sein. Man beachte zudem, daß selbst nach der protestantischen Dogmenhistorik, wenigstens zur Zeit des letzten Origenistenstreites der Glaube an die reale Gegenwart

---

[10]) Vgl. Peters, Origenistenstreit. Freib. K.-L. IX², 1073; Funk, Kirchengesch.⁴, S. 130; Bardenhewer, a. a. O., S. 134.

[11]) »Der Versuch Vincenzis (in S. Gregor. Nyss. et Orig. scripta et doctrina nova recensio 4 vol., 1864—1865), den Orig. von allen Irrtümern zu reinigen und alle anstößigen Stellen seiner Schriften als Fälschungen seiner Gegner hinzustellen«, ist gescheitert. Funk, Kirchengesch.², S. 131.

allgemein war.[12]) Eine Abweichung von dieser Lehre würde man also sicherlich bei Aufzählung der häretischen Ansichten des Origenes nicht vergessen haben. Dies Argumentum ex silentio gibt unseres Erachtens sehr zu denken. Daß man in der Abendmahlslehre den Origenes nicht der Irrlehre bezichtigt, scheint doch zu beweisen, daß er in diesem Punkte den allgemeinen Glauben der Kirche an »Leib und Blut Christi« im realen Sinne geteilt hat, und daß die anscheinend das Gegenteil bekundenden Stellen seiner Werke seiner Orthodoxie keinen Makel aufdrücken konnten.

2. Es kommt hinzu, daß Origenes eine hohe Achtung vor der kirchlichen Tradition besitzt. Die kirchliche Lehre. wie sie von der Kirche verkündet wird, ist ihm Quelle und Norm des Glaubens; er sagt: »Da die kirchliche Lehrverkündigung durch die Ordnung der Succession erhalten wird, wie sie von den Aposteln überliefert wird und bis heute fortdauert. so ist nur das als Wahrheit zu glauben, was in nichts von der kirchlichen und apostolischen Überlieferung abweicht.«[13]) Zwar trägt Origenes trotzdem in gewissen Punkten Ideen vor, die, wie gesagt, von der kirchlichen Überlieferung abweichen. Aber diese heterodoxen Gedanken sind meist spekulativer Art, die auf das praktische Christentum wenig Einfluß ausübten. Ganz etwas anders aber ist es mit der Abendmahlslehre. Sie greift wie keine in das liturgische Leben der Gemeinde ein. Die Überlieferung über diese Lehre konnte dem Origenes nicht fremd sein. Undenkbar erscheint es, daß der asketische Mann auf seinen Reisen den Glauben der besuchten Gemeinden durch Teilnahme an deren Abendmahlsfeier nicht kennen gelernt hätte; höchst unwahrscheinlich ist es zudem, daß ein Mann von dem Wissen nichts von den behandelten Aus-

[12]) Steitz muß gestehen (a. a. O., S. 414): »Erst Cyrill von Jerus., der alle bisherigen Ansichten ohne innere Vermittlung zusammenfaßt, spricht sich in Formeln aus, die den Gedanken einer angenommenen Verwandlung nahe legten«, und Thomasius zählt a. a. O. S. 404 ff. zu den »Metabolikern« Cyrill von Jer., Gregor von Nyssa, Chrysost., Cyrill von Alex.

[13]) De princ. I, 2 (M. gr. 11, 115): illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Vgl. Comm. Mt. ser. 46 (M. gr. 13, 1667.)

sprüchen eines Ignatius. Justin und Irenäus gehört haben sollte.[14]) Darum scheint auch wegen der hohen Achtung des Origenes vor der Tradition die Vermutung gegen die Beurteilung unserer Frage durch die protestantische Dogmenhistorik zu sprechen.

Doch man wird entgegnen, diese Deduktionen sind hinfällig. Denn Origenes bekundet nur eine spiritualistische Auffassung des hl. Mahles. Eine genaue Untersuchung der Äußerungen des großen Alexandriners über das hl. Abendmahl wird denn nun festzustellen haben, ob Origenes realistisch oder spiritualistisch in unserer Frage gedacht hat. Wir teilen dieselben in solche, in denen Origenes vorwiegend den allgemeinen Kirchenglauben über das hl. Abendmahl anführt, und in solche, in denen er mehr seine eigene Spekulation vorherrschen läßt. Zwar läßt sich diese Teilung nicht scharf durchführen. Immerhin erscheint es berechtigt, von »realistischen« und von »spiritualistischen« Ausdrücken des Origenes über das hl. Mahl zu reden.

§ 17. Realistische Aussprüche des Origenes vom hl. Abendmahl.

War der Glaube an die reale Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie der Kirchenglaube der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts? Hat Origenes diesen Glauben geteilt? Auf diese Fragen soll die erste Reihe der origenistischen Aussprüche geprüft werden.

1. c. Cels., lib. VIII, Nr. 33 und 57.

Die erstere Stelle zeigt uns, daß nach Anschauung des Origenes die durch Gebet geheiligte Speise »ein gewisser hl. Leib« geworden ist.[15]) Der christliche Apologet »vergleicht

[14]) Vgl. Kötschau, Einleitung zur neuen Berliner Orig.-Ausgabe. Bd. I, S. XXXV.

[15]) Zur Stelle vgl. unter anderem: Huetius, Origen. II, 2, qu. 14 n. 3 (M. 17, 1082); Döllinger, a. a. O., S. 61: Steitz, a. a. O., 10, 78 f.; Probst, Orig. über die Eucharistie (Tüb. Theol. Quart.-Schr. 1864, S. 471); Renz, Opferchar., S. 97; Derselbe, Geschichte, S. 198; Schanz, Katholik. 1896, II, S. 126; Scheiwiler, a. a. O., S. 66—85.

hier die heidnische Weltanschauung des Celsus mit der christlichen, sowie deren beiderseitigen, im feierlichen Opfer stattfindenden Ausdruck!« Der Heide opfert seinen Dämonen, der Christ hingegen bringt sein Opfer Gott dem Herrn dar:

»Meinetwegen soll Celsus, weil er Gott nicht kennt, den Dämonen die Dankopfer bringen. Wir aber sagen dem Schöpfer des Alls Dank und essen darum auch die unter Danksagung und Gebet für das Empfangene dargebrachten Brote, nachdem sie ein gewisser Leib geworden, welcher wegen des Gebetes heilig ist und diejenigen heilig macht, welche ihn mit gesundem Gewissen genießen.«[16])

Trotzdem Origenes fürchten mußte, die Verleumdung der sogenannten thyesteischen Mahlzeiten, die Celsus noch vorgebracht hatte[17]), durch den Ausdruck »einen gewissen hl. Leib essen« zu bestätigen, sagte er hier: 1. daß das Brot der Eucharistie ein gewisser hl. Leib (σῶμα ἅγιόν τι) geworden sei, und zwar 2. durch das Gebet (διὰ τὴν εὐχήν), und 3. daß die diese Speise mit reinem Herzen Genießenden dadurch selbst geheiligt würden. — Während Rückert[18]) das Gewicht unserer Stelle so hoch schätzt, daß er hier gesteht: »es lasse sich kaum etwas dagegen sagen, daß nach Lehre des Origenes die Brote in Christi Leib verwandelt worden seien«, glaubt Steitz die Beweiskraft der Stelle durch den Hinweis auf

c. Cels., lib. VIII, Nr. 57

abschwächen zu können, eine Stelle, aus der auch Kahnis folgert: »somit sind die Elemente Symbole«. Ist Nr. 33 klar gesagt, daß die verdankten Brote ein ἅγιόν τι σῶμα werden, also nach dem Werden ein hl. Leib wirklich sind, so spricht Origenes Nr. 57 allerdings von der Eucharistie als von einem Symbol. Der Gedankengang ist Nr. 57 ähnlich wie Nr. 33.

[16]) M. gr. 11, 1565; Kötschau, Bd. II, 249: καὶ διὰ τοιαῦτα δὲ Κέλσος μὲν, ὡς ἀγνοῶν θεὸν, τὰ χαριστήρια δαίμοσιν ἀποδιδότω· ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες, καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους, διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους.

[17]) C. Cels., VI, 27.

[18]) Rückert, Das Abendmahl, S. 343 f.

Durch die Eucharistie sage der Christ seinem Schöpfer Dank; der Einwand des Celsus, die Christen seien undankbar gegen Gott, treffe daher nicht zu: »Übrigens haben wir auch ein Wahrzeichen (σύμβολον) des Dankes gegen Gott, das Brot, welches Eucharistie heißt.«[19])

Durch diese Stelle erleidet unseres Erachtens die Bezeichnung des eucharistischen Brotes als heiliger und heiligender Leib durchaus keine Einbuße. Sie besagt nicht, daß die Eucharistie ein Symbol des Leibes Christi sei, sondern nur, daß sie sei ein »Wahrzeichen, d. h. ein sichtbarer Ausdruck« (Renz), unserer Dankbarkeit gegen Gott. Mit Recht sagt übrigens Harnack: »Wir verstehen heute unter Symbol eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet; damals verstand man unter Symbol eine Sache, die das in irgend welchem Sinne wirklich ist, was sie bedeutet.«[20])

Origenes nennt in der behandelten Stelle das eucharistische Brot σῶμα ἅγιόν τι. Wessen hl. Leib er hiermit gemeint hat, ergibt sich aus den folgenden Stellen.

2. Hom. 18, 13 in Jer.

Bei Besprechung von: ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα (Mt. 26, 17; Mk. 14, 12; Lk. 22, 9) kommt Origenes in folgenden Worten auf den Abendmahlssaal zu sprechen:

»Wenn du mit ihm (Jesus) hinaufsteigst (d. h. in das höher gelegene Coenaculum), um das Passah zu feiern, gibt er dir sowohl das Brot der Segnung, seinen Leib, als auch schenkt er dir sein Blut.«[21]) Also den Leib Christi empfangen wir, das Blut Christi ist unser Trank. So ist es Glaube des Origenes.

---

[19]) M., l. c. 1604: ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας, ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος.

[20]) Dogmengesch. I³, S. 436.

[21]) M. gr. 13, 489: ἐὰν δὲ ἀναβῇς μετ' αὐτοῦ, ἵνα ἑορτάσῃς τὸ πάσχα, δίδωσί σοι καὶ τὸν ἄρτον τῆς εὐλογίας τὸ σῶμα ἑαυτοῦ καὶ τὸ αἷμα ἑαυτοῦ χαρίζεται. — Klostermann, Orig. Werke, Bd. III, S. 169, Leipzig 1901, hat: . . . . . δίδωσί σοι τὸ ποτήριον τῆς διαθήκης τῆς καινῆς, δίδωσί σοι καὶ τὸν ἄρτον τῆς εὐλογίας, τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ τὸ αἷμα χαρίζεται.

3. Hom. 7, 2 in Num.

Die alttestamentlichen Typen haben im Neuen Testament ihre Erfüllung gefunden; was im Alten Testament Symbol war, kann nicht abermals im Neuen Testament Symbol sein, sondern muß Wahrheit sein. Diese Gedanken liegen den folgenden Worten des Origenes zugrunde:

»Einst war die Taufe vorgebildet in der Wolke und im Meere, jetzt aber ist sie wirklich eine Wiedergeburt im Wasser und im hl. Geiste. Damals war das Manna eine vorbildliche Speise, jetzt aber ist wirklich das Fleisch des Wortes Gottes eine wahre Speise, wie er selbst sagt: Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank. (Jo. 6, 56).« [32]) Unter aenigma versteht Origenes den Typus des Alten Testamentes, unter species seine Erfüllung im Neuen Testament. Der Durchzug durch das Rote Meer war das Bild, dem als wahrhaftige Erfüllung die hl. Taufe entspricht, die nicht selbst wieder Bild, sondern Wahrheit ist. So ist es auch mit dem Manna, dem Vorbilde des Abendmahles. Das Manna ist das Bild, das Fleisch des Wortes Gottes wahrhaftige Erfüllung. Wie die Taufe nicht selbst wieder Symbol sein kann, ebensowenig der eucharistische Genuß des »Fleisches des Wortes Gottes«. Origenes könnte unmöglich so schreiben, wenn er nicht an die reale Gegenwart glaubte. Wenn der eucharistische Genuß selbst nur Symbol ist, so gilt der aufgestellte Grundsatz nicht: »quae prius in aenigmate designabantur, nunc in specie et veritate complentur.«

4. Stellen über die Vorbereitung auf den Empfang der hl. Eucharistie.

Wie hoch Origenes die Eucharistie schätzt, folgt besonders auch aus gelegentlichen Bemerkungen über die Vorbereitung auf den Genuß der Eucharistie.

[32]) M. 12, 613: Antea in aenigmate fuit baptismus in nube et in mari, nunc autem in specie regeneratio est in aqua et in Spiritu sancto. Tunc in aenigmate erat manna cibus, nunc autem in specie caro Verbi Dei est verus cibus, sicut et ipse dicit, quia caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus.

a) Hom. 11, 7 in Ex.

handelt Origenes im Anschluß an die Vorbereitung des Volkes Israel auf die Verkündigung des Gesetzes auf Sinai von der Vorbereitung auf die Verkündigung des Wortes Gottes: Es heißt dort[23]): »Nemo ergo potest audire verbum Dei, nisi prius fuerit sanctificatus, id est nisi fuerit sanctus corpore et spiritu, nisi vestimenta sua laverit.« Diese Forderung wird deshalb aufgestellt, weil alsbald nach der Verkündigung des Wortes Gottes die hl. Kommunion folgt: »Ingressurus est enim paulo post ad coenam nuptialem, manducaturus est de carnibus Agni, potaturus est poculum salutaris. Nemo intret ad hanc coenam sordidis vestimentis .... Lota sunt enim semel vestimenta tua, cum venisti ad gratiam baptismi, purificatus es corpore, mundatus es ab omni inquinamento carnis et spiritus. Quae ergo Deus mundavit, tu immunda ne feceris. Audi igitur nunc et sanctificationis genus: ‚Ne accesseritis, inquit (Ex. 19, 15) ad mulierem hodie et crastina, ut die tertia audiatis verbum Dei'.«

Es ist wichtig zu betonen, einmal, daß Origenes hier vom »Essen des Fleisches des Lammes« und vom »Trinken des Kelches des Heiles« spricht, und daß er Reinheit der Seele hierzu fordert, sodann — wir betonen dies Moment ganz besonders — daß er klar durch das »paulo post« unterscheidet zwischen dem »audire verbum Dei« und dem »ingredi ad coenam nuptialem«, daß also nicht etwa beides identisch ist so daß hier überhaupt nicht vom Abendmahl die Rede wäre. Die Beziehung der Stelle auf den Genuß des hl. Abendmahls dürfte auch aus der Verwendung derselben durch den hl. Dionysius den Großen, den Schüler des Origenes, gefolgert werden.[24])

Es ist, nebenbei erwähnt, nicht uninteressant, die bekannte Bestimmung des Cat. Rom. (de Euch. 56), daß die Verheirateten sich einige Tage vor Empfang der hl. Kommunion des ehelichen Umganges enthalten sollen, schon hier

[23]) M. 12, 381.

[24]) Vgl. Dionys. Magn., Ep. can. ad Basil. can. 2 (M. 10, 1281). Vgl. unten S. 208.

bei Origenes vorzufinden. Denselben Gedanken, nur in schärferer Form, drückt die folgende Stelle aus.

b) Selecta in Ez. 7.

Zur Erklärung von Ez. 7, 22 (Verwegenes Eintreten ins Heiligtum[25]) führt er als Beispiel an: »Der muß als verwegen in das Heiligtum der Kirche eintretend angesehen werden, der nach der ehelichen Beiwohnung und ihrer Unreinigkeit zum Genusse des eucharistischen Brotes hinzutritt. Denn ein solcher entweiht und besudelt das Heilige.«[26])

Diese hohen Forderungen an die leibliche Vorbereitung des Kommunikanten sind nur dann im vollen Sinne verständlich, wenn Origenes und mit ihm seine Zeitgenossen in der hl. Eucharistie mehr sahen als ein leeres Symbol des Leibes Christi.

Schon in der vorhin behandelten Stelle verlangt Origenes Reinheit »ab omni inquinamento carnis et spiritus«. Über diese Vorbereitung des Geistes finden sich noch weitere Bemerkungen.

c) Hom. 2, 6 in Ps. 37.

Origenes spricht bei Erklärung des Psalmtextes »cogitabo pro peccato meo« vom Zustande des Sünders: »Wenn deine Seele krank ist und bedrängt wird durch die Krankheiten der Sünden, bist du dann noch ruhig, verachtest du die Hölle, mißachtest und verlachst du die Strafen des ewigen Feuers? Unterschätzest du das Gericht Gottes und verachtest du die dich mahnende Kirche? Du fürchtest dich nicht, den Leib Christi zu empfangen, indem du zur Eucharistie hinzutrittst, gleich als wärest du rein und unbefleckt, gleich als wäre nichts Unwürdiges an dir; und bei alledem wähnst du noch dem Gerichte Gottes zu entfliehen? Gedenkest du nicht dessen, was geschrieben steht

[25]) Ez. 7, 22: Et introibunt in illud emissarii (Vulg.); LXX: καὶ εἰσελεύσονται εἰς αὐτὰ ἀφυλάκτως. Mass.: וּבָאוּ בָהֶת פָּרָצִים . פָּרִיץ Räuber.

[26]) M. 13, 793: οἷον ἀφυλάκτως λεκτέον εἰσέρχεσθαι εἰς τὰ ἅγια τῆς ἐκκλησίας, εἰ μετὰ μίξιν ἀδιαφόρως τις ἔχων πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ ἀκαθαρσίαν ἐπιδώῃ ἑαυτὸν ἐπεύχεσθαι τῷ τῆς εὐχαριστίας ἄρτῳ. Βεβηλοῖ γὰρ ὁ τοιοῦτος τὰ ἅγια καὶ ποιεῖ φυρμόν.

(1 Kor. 11, 30): ‚Deswegen sind unter euch Kranke und Schwache und entschlafen viele?' Warum sind viele krank? Weil sie sich nicht selbst richten und sich nicht selbst erforschen und nicht einsehen, was es heißt, ein Mitglied der Kirche zu sein oder was es heißt, zu solch großen und erhabenen Geheimnissen hinzuzutreten.«[27])

Zwei Tatsachen möchten wir hier hervorheben. Einmal spricht hier Origenes abermals vom »communicarê corpus Christi« und zum andern fordert er für das Hinzutreten ad tanta et tam eximia sacramenta Reinheit der Seele. Letztere Forderung ist nur erklärlich, wenn corpus Christi wahrhaft in der hl. Eucharistie genossen wird. Dieselbe Forderung ergibt sich aus der Anführung der Strafen für den unwürdigen Genuß des hl. Mahles (1 Kor. 11, 30 f.).

d) Hom. 13, 5 in Lev.

Hier[28]) allegorisiert Origenes über die Schaubrote, die man nach Lev. 24, 9 essen soll in loco sancto. Unter dem hl. Ort versteht er die anima pura. Die Schaubrote deutet er auf die Speise des göttlichen Wortes. »Neque enim convenit, ut sancta verba anima non sancta suscipiat.« Hierfür führt Origenes nun als Analogon an die bei dem Empfang der Eucharistie geforderte Reinheit; er will sagen: wie die Seele beim Empfang der Eucharistie rein sein müsse, so sei auch zum Genuß der Speise des göttlichen Wortes Reinheit erforderlich: »Unde simili modo etiam tibi lex ista proponitur, ut cum acceperis panem mysticum in loco mundo manduces eum; hoc est, ne in anima contaminata et peccatis

[27]) M. 13, 1386: Cum anima tua aegrotet et peccatorum languoribus urgeatur, securus es, contemnis gehennam atque ignis aeterni supplicia despicis et irrides? Iudicium Dei parvipendis, et commonentem te Ecclesiam despicis? Communicare non times corpus Christi accedens ad Eucharistiam, quasi mundus et purus, quasi nihil in te sit indignum, et in his omnibus putas, quod effugias judicium Dei? Non recordaris illud, quod scriptum est: ‚qui propterea in vobis infirmi et aegri et dormiunt multi'? Quare multi infirmi? Quoniam non seipsos dijudicant, neque seipsos examinant, nec intelligunt, quid est communicare Ecclesiae, vel quid est accedere ad tanta et tam eximia sacramenta.

[28]) M. 12, 551.

polluta Dominici corporis sacramenta percipias: »Quicunque enim manducaverit, inquit etc. (1 Kor. 11, 27)...« n. 6 (M. l. c. 552) fügt er dann die Mahnung bei, wir sollten uns Mühe geben: »ut anima nostra prius fiat locus sanctus et in loco sancto capiamus sancta mysteria per gratiam Spiritus sancti, ex quo sanctificatur omne, quod sanctum est. Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.«

Auch hier spricht Origenes also von einem »geheimnisvollen Brote«, von »den Geheimnissen des Leibes des Herrn«; nur die sündenreine, makellose Seele soll daran teilnehmen. Also derselbe Gedanke wie oben. Betonen möchten wir dann ferner noch die Tatsache, daß Origenes die Reinheit beim wirklichen Genuß der eucharistischen Speise als Beispiel gebraucht für die Reinheit beim geistigen Genuß der Speise des göttlichen Wortes, daß er mithin beides nicht für identisch hält, eine Tatsache, die bereits Hom. 11, 7 in Ex. beachtet, uns im folgenden Paragraph wertvoll sein wird.

e) Comm. in Mt., tom. X, 25.

Die Forderung der Reinheit beim Empfang der eucharistischen Speise sieht Origenes endlich vorgebildet in der Tatsache, daß Christus vor der wunderbaren Speisung der Menge zunächst die Kranken heilte und erst nach geschehener Heilung die Speise austeilte.

Origenes sagt l. c. nach Anführung von Mt. 14, 14 (Christus machte die Kranken gesund): »Zunächst ist zu beachten, daß er (Christus), bevor er die gesegneten Brote (τοὺς τῆς εὐλογίας ἄρτους) den Aposteln gab, um sie der Menge vorzulegen, zuerst die Kranken heilte, damit sie als Gesunde an den gesegneten Broten teilnahmen. Denn nicht können jene, die noch krank sind, die Brote der Segnung Jesu in sich aufnehmen. Diese sollten die Worte: Es prüfe sich ein jeder selbst und esse so von dem Brote usw. (1 Kor. 11, 28) beherzigen; aber leider kommt es vor, daß gerade sie darauf nicht hören und vermessen von dem Brote und Kelche des Herrn nehmen. Deshalb werden sie schwach oder

krank und sterben hin (Kor. 11, 30), um mich so auszudrücken, infolge der dem Brote innewohnenden Kraft.«[29])

5. Hom, 13, 3 in Ex.

Ist in der vorletzt behandelten Stelle die Reinheit beim Empfang der hl. Eucharistie als Beispiel gebraucht für die Reinheit bei Anhörung des göttlichen Wortes, so finden wir etwas ähnliches in Hom. 13, 3 in Ex., eine Stelle, die hochbedeutsam ist für unsern Zweck. Denn sie gibt uns Kunde, daß das christliche Altertum dieselbe Sorgfalt bei Behandlung der hl. Spezies anwandte, wie sie noch jetzt durch die Gesetze der katholischen Kirche (vgl. Missal. Rom. de defect. Miss. 10, § 14) vorgeschrieben ist.

Origenes mahnt hier zur Aufmerksamkeit bei Anhörung des Wortes Gottes. »Sehet zu, daß ihr es auffasset; sehet zu, daß ihr es behaltet, damit nicht das Gesagte dahinfließe und zugrunde gehe. Ich will euch ermahnen durch ein Beispiel von eurer Religionsübung. Ihr, die ihr den Mysterien beizuwohnen pflegt, wißt, wie ihr beim Empfang des Leibes des Herrn mit aller Sorgfalt und Ehrfurcht darauf bedacht seid, daß nicht das Geringste davon auf den Boden fällt und euch von der konsekrierten Gabe aus den Händen gleitet. Ihr seht darin ein Verbrechen und mit Recht tut ihr es, wenn etwas infolge von Nachlässigkeit auf den Boden fällt. Wenn ihr nun, um seinen Leib zu bewahren, so große Sorgfalt anwendet und mit Recht anwendet, glaubt ihr wohl, es sei etwas Geringeres, das Wort Gottes nachlässiger zu behandeln als seinen Leib.«[30]) Aus dieser Stelle seien folgende Gedanken hervor-

[29]) M. 13, 902: καὶ πρῶτόν γε τήρησον, ὅτι μέλλων τοὺς τῆς εὐλογίας ἄρτους διδόναι τοῖς μαθηταῖς, ἵνα παραθῶσι τοῖς ὄχλοις, ἐθεράπευσε τοὺς ἀῤῥώστους, ἵνα ὑγιάναντες τῶν τῆς εὐλογίας μεταλάβωσιν ἄρτων· οὐ γὰρ δύνανται οἱ ἔτι ἄῤῥωστοι χωρῆσαι τοὺς τῆς Ἰησοῦ εὐλογίας ἄρτους· ἀλλὰ καὶ ἐάν τις, δέον ἀκούειν τοῦ· »δοκιμαζέτω δὲ ἕκαστος ἑαυτὸν, καὶ οὕτως ἐσθιέτω ἐκ τοῦ ἄρτου,« καὶ τὰ λοιπὰ, τούτων μὲν μὴ, κατακούῃ, ὡς ἔτυχε δὲ μεταλαμβάνῃ ἄρτου κυρίου καὶ ποτηρίου αὐτοῦ, ἀσθενὴς ἢ ἄῤῥωστος γίνεται, ἢ καὶ ἐκ τοῦ, ἵν' οὕτως εἴπω, καροῦσθαι ὑπὸ τῆς τοῦ ἄρτου δυνάμεως, κοιμώμενος.

[30]) M. 13, 391: Videte si concipitis, videte, si tenetis, ne forte effluant quae dicuntur et pereant. Volo vos admonere religionis vestrae

gehoben: 1. Das Consecratum munus wird dreimal als der Leib des Herrn bezeichnet; 2. dieses ist eine materielle Sache und als solches dem Naturgesetze (decidat, dilabatur) unterworfen; 3. ein schuldbares Fallenlassen, sei es des Ganzen wie eines Teiles, gilt als ein Verbrechen. Wenn die Eucharistie nur ein Symbol des Leibes Christi ist oder die liturgische Bezeichnung »Leib Christi« nur ein Ausdruck für Christi Lehre, so ist diese Sorgfalt nicht zu verstehen; sie erklärt sich dagegen sofort, wenn Christi verklärter Leib in der hl. Spezies präsent gedacht wird. Denn ist wirklich die Eucharistie der Leib Christi, so muß sie auch als solcher geehrt und vor Verunehrung geschützt werden. Daher die Bemerkung Döllingers[31]): »Betrachtet man noch jetzt die christlichen Konfessionen, so wird man wahrnehmen, daß diese sorgfältige Bewahrung, diese Verehrung des geweihten Brotes und Weines nur bei jenen sich findet, welche die wahrhafte Gegenwart des Herrn glauben.«[32]) — 4. Dem geringsten Teilchen (ne parum quid) kommt dieselbe Sorgfalt wie dem Ganzen zu. Schließen wir zu viel, wenn wir daraus folgern: auch in jedem kleinsten Teile ist nach dem Glauben des 3. Jahrhunderts Christus zugegen? Liegt nicht hier die Wesenswandlung angedeutet? — 5. Zweimal drückt Origenes die Billigung dieser Ansichten aus (et recte creditis — et merito utimini). Er teilt also den Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie.

Steitz[33]) sagt zu dieser Stelle: »Trotz der Zurückhaltung, die Origenes an dieser Stelle beobachtet, um nicht vor

exemplis; nostis qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat. Quod si circa corpus ejus conservandum tanta utimini cautela et merito utimini; quomodo putatis minoris esse piaculi verbum Dei neglexisse quam corpus ejus? Vgl. auch Funk, Alter der Arkandisz. (Theol. Quartalschr. 1903, S. 72, 77).

[31]) A. a. O., S. 64.

[32]) Vgl. Harnack, Dogmengesch. I[3], 436. »Die abergläubische Ehrfurcht vor dem Sakramente ante et extra usum ist in der Heidenkirche uralt.« [33]) A. a. O., Bd. X, S. 78f.

Uneingeweihten zu viel zu sagen. leuchtet dennoch sein Gedanke deutlich hervor: Corpus Christi ist ihm nur der liturgische Ausdruck für das geweihte Brot; dieses das Symbol für das göttliche Wort; gebührt dem Symbol um seiner rituellen Bedeutsamkeit und Heiligkeit willen die Sorgfalt und Vorsicht, welche ihm die feiernde Gemeinde mit Recht widmet, wie viel mehr der Sache, welche das Symbol nur darstellt, nämlich dem Worte Gottes selbst.«

Wir bestreiten diese Auffassung Steitz', besonders, daß nach obiger Stelle das geweihte Brot »Symbol für das göttliche Wort sein soll«. Vom Symbol ist an der Stelle überhaupt keine Rede. Origenes mahnt zur Aufmerksamkeit bei Verkündigung des Wortes Gottes. An einem Beispiel will er seinen Zuhörern klar machen, welche Ehrfucht sie gegen das Wort Gottes haben sollen; als solches Beispiel nimmt er die allbekannte Ehrfurcht gegen die Eucharistie als den Leib Christi. Wie man gegen das eucharistische Brot eine heilige Ehrfurcht habe, so müsse man dieselbe Ehrfurcht auch gegen das verkündete Wort Gottes haben. Das ist nach dem Zusammenhang der Gedanke. Da steht doch wahrlich nichts von Symbol!

6. Hom. 9, 10 in Lev.

Hier[34]) interpretiert Origenes Lev. 16, 11 f., den Ritus des alttestamentlichen Versöhnungsopfers im Bundeszelte mit folgenden Worten:

»Die hl. Schrift sagt: ‚Er (Hohepriester) wird Weihrauch auf das Feuer legen im Angesichte des Herrn und der Rauch des Weihrauchs wird die Sühnstätte bedecken, welche über den Zeugnissen liegt, und er wird nicht sterben und nehmen vom Blute des Kalbes und wird es mit seinem Finger sprengen über die Sühnstätte nach Osten' (Lev. 16, 14). Damit hat sie (die hl. Schrift) gelehrt, wie bei den Alten der Gottesdienst der Sühnung für die Menschen, welcher in bezug auf Gott gehalten wurde, gefeiert werde. Du aber, der du zu Christus gekommen bist, dem wahren Hohepriester, der durch sein

[34]) Vgl. Huetius, l. c., M. 17, 1081; Funk, a. a. O., S. 72 und 78 f.

Blut Gott mit dir versöhnt gemacht und dich mit dem Vater wieder befreundet hat, halte dich nicht an das Blut des Fleisches, sondern lerne vielmehr das Blut des Wortes kennen und höre, wie es selbst zu dir sagt: ‚Dies ist mein Blut, welches für euch vergossen werden wird zur Vergebung der Sünden'. Wer in die Mysterien eingeweiht ist, kennt das Fleisch und Blut des Wortes Gottes. Verweilen wir also nicht bei dem, was den Wissenden bekannt ist und den Uneingeweihten nicht offenkundig sein darf.«[35]) Anlaß zur Stelle bietet das wirkliche Blut des alttestamentlichen Opfertieres. An ihm, dem alttestamentlichen Typus (sanguis carnis[36]), soll aber der Christ nicht mehr hangen; er soll kennen lernen sanguinem Verbi, das Blut des Logos, das Opferblut, das Christus zur Versöhnung dahingab; ja, der in die Mysterien eingeweihte Christ kennt es bereits aus der Eucharistie. — Die Beziehung dieser Stelle auf die Eucharistie wird nämlich nicht zu leugnen sein; sie ist schon durch Anführung der Einsetzungsworte geboten und wird geradezu gefordert durch den Hinweis auf die Arkandisziplin. In der Eucharistie erkennt der Eingeweihte Fleisch und Blut des Logos Gottes.

[35]) M. 12, 523: Ait ergo eloquium divinum: Et imponet incensum super ignem in conspectu Domini, et operiet fumus incensi propitiatorium, quod est super testimonia, et non morietur, et sumet de sanguine vituli, et resperget digito suo super propitiatorium contra orientem. Ritus quidem apud vecteres propitiationis pro hominibus, qui fiebat ad Deum, qualiter celebraretur edocuit: sed tu, qui ad Christum venisti, pontificem verum, qui sanguine suo Deum tibi propitium fecit, et reconciliavit te Patri, non haereas in sanguine carnis; sed disce potius sanguinem Verbi, et audi ipsum tibi dicentem, quia hic sanguis meus est, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Novit, qui mysteriis imbutus est, et carnem et sanguinem Verbi Dei. Non ergo immoremur in his, quae scientibus nota sunt, et ignorantibus patere non possunt.

[36]) Redepenning (a. a. O., S. 439) erklärt sanguis carnis vom leiblichen Blute Christi und begründet diese Erklärung durch den Gegensatz zu sanguis Verbi. Allein man lese die Stelle im Zusammenhang, man beachte den Gegensatz zwischen alttestamentlichem Opferblut und dessen neutestamentlichen Antitypus und die Deutung des sanguis carnis vom alttestamentlichem fleischlichen Blut ist zweifellos.

Wenn nun in der gesamten Stelle vom wirklichen Blute die Rede ist — das Blut des alttestamentlichen Opfertieres versinnbildet das Opferblut Christi am Kreuze — so fordert der Zusammenhang, es auch am Schlusse der Stelle bei Erwähnung der Eucharistie wörtlich zu nehmen. Danach sieht also der Christ in der Eucharistie das wirkliche Opferblut Christi gegenwärtig.

Das Zitat ist zudem ein klassischer Beweis für die Existenz der Arkandisziplin. Origenes ist durch die kirchliche Praxis gehindert, frei und offen über die Eucharistie zu sprechen. Wenn die eucharistische Speise nur ein Symbol vom Leibe und Blute Christi ist, so ist die Zurückhaltung durchaus unverständlich; sie erklärt sich hingegen sofort beim Glauben an die reale Gegenwart.

7. Hom. 4, 2 sq. in Gen.

Abraham setzte den drei Männern eine Speise vor (Gen. 18).[37] Diese Speise ist dem Origenes ein Symbol der Eucharistie. Diese Stelle gibt uns abermals nicht undeutlich Aufschluß, wen man nach seinem Glauben in der Eucharistie empfängt.

»Drei Männer nimmt er auf, mit drei Maß Weißmehl besprengt er die Brote. Alles, was er tut, ist mystisch, alles von Geheimnissen erfüllt. Ein Kalb wird vorgesetzt, siehe ein neues Geheimnis. Das Kalb selbst ist nicht hart, sondern gut und zart. Und was ist so zart, was so gut als Jener, der sich für uns bis zum Tode erniedrigt hat (Phil. 2, 8) und seine Seele für seine Freunde dahingab? Jenes gemästete Kalb, das der Vater schlachten ließ für den wiedererhaltenen reumütigen Sohn. Denn also hat Gott diese Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn für das Leben dieser Welt dahingab. (Jo. 3, 16; 6, 51)« ... Dann kommt Origenes auf die Fußwaschung zu sprechen; auch das geschieht geheimnisvoll. Er wußte nämlich, die Geheimnisse des Herrn seien nur mit gewaschenen Füßen zu vollziehen. n. 3: »Laßt uns sehen, unter welchem Baume Abra-

[37]) Auch de orat. c. 27, verwendet Origenes diese biblische Szene, allerdings in anderer Weise allegorisch.

ham stand und dem Herrn und den Engeln das Gastmahl bereitete. Unter dem Baume Mambre, heißt es. Mambre heißt in unsere Sprache übersetzt Gesicht oder Einsicht. Siehst du, welches und wie beschaffen der Ort ist, in welchem der Herr Mahl halten kann? Erfreut hat ihn das Gesicht und die Einsicht Abrahams. Er war nämlich reinen Herzens, so daß er Gott schauen konnte. In solchem Herzen kann der Herr mit seinen Engeln Mahl halten.« [38])

Die Beziehung dieser Stelle auf die Eucharistie ist leicht ersichtlich. Das Kalb wird zum Essen aufgesetzt; es ist ein Symbol Christi; nicht etwa ein Symbol der Lehre, sondern der Person Christi, »qui humiliavit se pro nobis usque ad mortem et animam suam posuit pro amicis suis«. Dies Symbol ist im N. B. erfüllt; sonst hat der Gedanke des Origenes: »totum quod agit (Abraham) mysticum, totum sacramentis repletum est (ibidem)«, keine Geltung. Im N. B. muß es also ein Mahl geben, in dem Christus als Speise vorgesetzt wird. Die Deutung auf die Eucharistie ist hiermit gegeben. Origenes hat danach einen Genuß Christi gekannt. Die Mysterien des Herrn (dominica sacramenta) müssen rein empfangen werden. Das ist die allegorische Bedeutung der Fußwaschung, die Abraham an den drei Fremden (Gen. 18, 4) vornimmt. —

[38]) M. 12, 185: Tres viros suscepit, tribus mensuris semilaginis panes conspersit. Totum quod agit mysticum, totum sacramentis repletum est. Apponitur vitulus, ecce aliud sacramentum. Vitulus ipse non est durus, sed bonus et tener. Et quid tam tenerum, quid tam bonum, quam est ille, qui humiliavit se pro nobis usque ad mortem et animam suam posuit pro amicis suis? Vitulus ille saginatus, quem pro recepto poenitente filio jugulat pater. Sic enim Deus dilexit hunc mundum, ut Filium daret pro hujus mundi vita. . . . Accipiatur, inquit, aqua et laventur pedes vestri . . . et hoc in mysterio dicitur. Sciebat enim Dominica sacramenta non nisi in lavandis pedibus consummanda. n. 3: . . . videamus quae sit arbor, sub qua stabat Abraham, et convivium Domino atque angelis exhibebat. Sub arbore, inquit, Mambre. Mambre in nostra lingua interpretatur visio sive perspicacia. Vides, qui et qualis est locus, in quo Dominus potest habere convivium. Delectavit eum visio et perspicacia Abrahae. Erat enim mundus corde, ut posset videre Deum. In tali corde potest Dominus cum angelis suis habere convivium.

In der Deutung des Baumes »Mambre« betont er die Reinheit vor dem hl. Mahle abermals.

8. Hom. 6, 2 in Judic.

Origenes spricht hier den Gedanken aus, daß, wie das israelitische Volk nur im Anfang des Zuges ins gelobte Land von Engeln im Kampfe gestützt war, nachher aber selbst habe kämpfen müssen, so auch wir hauptsächlich nur im Anfang des Lebens von Engeln unterstützt würden, späterhin aber selbst kämpfen müßten. Bei näherer Ausführung dieses Gedankens sagt er: »Bevor wir nämlich Kämpfe kennen lernen, bevor wir darauf sinnen, uns zu den Schlachten des Herrn zu rüsten, werden wir gehalten von den Fürsten der Engel; bevor wir den Proviant (annonam) des Himmelsbrotes erhalten und gesättigt werden mit dem Fleische des unbefleckten Lammes, bevor wir berauscht werden durch das Blut des wahren Weinstocks, der emporsteigt aus der Wurzel Davids, solange wir Kinder sind, mit Milch genährt und die ersten Lehren Christi nur umfassen, stehen wir als Kinder unter der obwaltenden Fürsorge der Engel. Sobald wir aber gekostet haben die Geheimnisse des himmlischen Kriegsdienstes und erquickt sind durch das Brot des Lebens, höre, wie wir durch des Apostels Posaune aufgeweckt werden zum Kampfe. Mit Donnerstimme nämlich ruft Paulus uns zu: ‚Bekleidet euch mit den Waffen Gottes, damit ihr Stand zu halten vermöget gegen die Verschlagenheit des Satans' (Eph. 6, 11).«[39])

Zweifellos erinnern die Ausdrücke an die heilige Eucharistie. Wenn hier, wie es scheint, direkt von ihr die Rede

[39]) M. 12, 957: Ante enim quam bella discamus, antequam pugnas Domini parare meditemur, a principibus angelis sublevamur; antequam panis coelestis consequamur annonam (annona, Mundvorat, Proviant. Georges[7], I, 419, Leipzig 1879) et carnibus Agni immaculati satiemur, antequam verae vitis, quae ascendit de radice David sanguine inebriemur, donec parvuli sumus et lacte alimur et initiorum Christi sermonem tenemus, tamquam parvuli sub procuratoribus agimus et actoribus angelis. Ubi vero jam militiae coelestis sacramenta gustavimus, et pane vitae refecti sumus, audi, quomodo per apostolicam tubam suscitamur ad praelia. Ingenti namque voce Paulus clamat ad nos dicens: ‚Induite vos arma Dei, ut possitis stare adversus astutiam diaboli'.

ist, so würde Origenes den erstmaligen Genuß der heiligen Speise an den Abschluß der Kindheit setzen und mit demselben die Einführung in den christlichen Lebenskampf verbinden. Wichtig sind dann besonders die hier für die hl. Eucharistie sich findenden Ausdrücke: panis coelestis annonam consequi, carnibus agni immaculati satiari, sanguine verae vitis (cfr. Klemens v. Alex.) inebriari, quae ascendit de radice David (Did.), in denen wohl ein Hinweis auf die Lehre von der Gegenwart des Herrn im heiligen Mahle gefunden werden dürfte. Sehen wir recht, so scheinen die Termini: »militiae coelestis sacramenta gustare, pane vitae refici« Andeutungen der Wirkungen des Genusses der heiligen Speise zu enthalten.

Überblickt man die genannten Stellen, so wird eine unbefangene Kritik zugeben müssen, daß der Glaube an die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im hl. Abendmahl der herrschende Kirchenglaube in der Umgebung des Origenes gewesen ist, und daß der große Alexandriner diesen Glauben auch persönlich geteilt hat. Wir erinnern nochmals an seine zweimalige ausdrücklicke Billigung der nur durch die Annahme der realen Gegenwart zu erklärenden Ehrfurcht vor den eucharistischen Spezies.

Die gegnerischen Beurteiler sind anderer Ansicht. Sie geben zum Teil zu, daß die »realistische Anschauung« die herrschende gewesen[40]), leugnen aber sämtlich, daß Origenes sich hier dem herrschenden Glauben angeschlossen habe. Sie stützen sich hierbei sowohl auf die »spiritualistischen« Aussprüche, als auch erheben sie Einwände aus dem gesamten theologischen System des Origenes. Die Berechtigung dieser Beurteilung des großen Kirchenschriftstellers zu untersuchen, wird im folgenden unsere Aufgabe bilden.

§ 18. »Spiritualistische« Aussprüche des Origenes vom hl. Abendmahl.

Es ist wichtig, zunächst kurz an die exegetischen Grundsätze des Alexandriners zu erinnern. Origenes behauptet

[40]) Vgl. Rückert, Das Abendmahl, S. 343f.

einen dreifachen Schriftsinn; im Anschluß an die platonische Trichotomie nennt er den somatischen, den psychischen und den pneumatischen Schriftsinn (vgl. de princ. 4, 11: M. 11, 365); an andern Stellen seiner Werke (z. B. in Jo. tom. 10, c. 4: M. 14, 313 etc.) spricht er nur vom somatischen und pneumatischen Sinn. Diese Auffassungen eines biblischen Textes brauchen sich nicht auszuschließen, sie können nebeneinander zu Recht bestehen. Der somatische Sinn ist für den Einfältigen (ἁπλούστερος), der psychische für den Fortgeschrittenen (ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκώς), für den Vollendeten endlich (τέλειος) der pneumatische Sinn (M. 11, 364 f.). Wenn Origenes auch lehrt, daß bei einigen Schriftstellen eine somatische Auffassung nicht möglich sei (ibidem), so bleibt im allgemeinen bestehen, daß durch Angabe der psychischen und pneumatischen Erklärung die somatische nicht als irrtümlich verworfen wird.

1. Spiritualistische Deutung der Einsetzungsworte.

a) Comm. in Mt. ser. 85.[41])

Origenes war in der fortlaufenden Erklärung des Matth.-Ev. bis zur Abendmahlsszene gekommen. Schon die vorbereitenden Ereignisse faßt er rein allegorisch. Nach ser. 79 (M. 13, 1729) ist der Wasserträger, der nach Christi Worten den Jüngern begegnet und dem sie folgen sollen Moses, der »spiritalem doctrinam« trägt »in corporalibus historiis«; das Haus, in dem das Passah gehalten werden soll, ist unsere Seele. Die Jünger unterrichten durch ihre Reden den Hausvater, d. i. den Verstand. Dann kommt die Gottheit des Eingeborenen (l. c., 1730) und feiert mit seinen Jüngern in diesem Hause das Mahl. Im Anschluß an Mt. 20, 26 f. wird dann in den folgenden Abschnitten die Judasszene erklärt und in Nr. 85 geht Origenes auf die Worte der Einsetzung des hl. Sakramentes selbst über.

---

[41]) Vgl. zur Stelle M. 13, 1734 sq.: Loofs, a. a. O.; Thomasius, a. a. O.; Döllinger, S. 68; Schwane, a. a. O., S. 704; Steitz, a. a. O.; Probst, a. a. O., 465; die neueste, doch wohl gekünstelte Deutung der Stelle siehe bei Renz, Opfercharakter. S. 92 f.

Origenes durfte nicht klar und deutlich aus diesen Worten die Lehre der Kirche über die hl. Eucharistie entwickeln. Davon mußte ihn zurückhalten die sogenannte Arkandisziplin, deren Existenz bei Origenes über jeden Zweifel erhaben ist.[42]) Wenn er in einem fortlaufenden Kommentar gezwungen war, die Einsetzungsworte zu behandeln, so dürfen wir uns deshalb nicht über folgende spiritualistische Auslegung wundern.

»Jenes Brot, welches das göttliche Wort (Deus Verbum) seinen Leib nennt, ist das Wort, welches die Seelen nährt, das Wort, welches vom göttlichen Wort ausgeht und das Brot vom himmlischen Brote, welches auf den Tisch gelegt ist, von dem geschrieben steht: ‚Du hast vor mir einen Tisch bereitet gegen diejenigen, welche mich verfolgen.' Und jener Trank, welchen das göttliche Wort sein Blut nennt, ist das Wort, welches tränkt und herrlich berauscht die Herzen der es Trinkenden, jener Trank, der in jenem Becher ist, von dem geschrieben steht: ‚Wie herrlich ist dein berauschender Becher!' Und jener Trank ist das Erzeugnis des wahren Weinstocks, welcher sagt: ‚Ich bin der wahre Weinstock'. Und es ist das Blut jener Traube, welche gebracht in die Kelter des Leidens diesen Trank hervorbrachte. So ist auch das Brot das Wort Christi, das von jenem Weizen gemacht ist, der in die Erde fallend viele Früchte brachte. Denn nicht jenes sichtbare Brot, welches er in den Händen hielt, nannte das göttliche Wort seinen Leib, sondern das Wort, in dessen Geheimnis jenes Brot gebrochen werden mußte. Und nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort, in dessen Geheimnis jener Trank ausgegossen werden mußte. Denn was kann Leib und Blut des göttlichen Wortes anders sein als das Wort, welches nährt und das Wort, welches das Herz erfreut?«[43])

[42]) Vgl. Art. »Arkandisziplin« im Freiburger Kirchenlexikon. I², 1235. und Döllinger, a. a. O., S. 12 ff.; in beiden sind mehrere Stellen gerade aus Origenes für die Arkandisziplin aufgeführt; Funk, a. a. O.

[43]) M. 13, 1734: Panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens, et panis de pane coelesti, qui positus

Origenes erklärt hier die Einsetzungsworte rein allegorisch. Die Lehre des Logos ist nach seiner Auffassung der Leib und das Blut des Logos (»corpus Dei Verbi aut sanguis, quid aliud esse potest, nisi verbum, quod nutrit«)? Diesen geheimnisvollen Leib, d. h. also seine Lehre, meinte Christus beim letzten Abendmahle. Darum ist das eucharistische Brot Symbol seiner Lehre. Wir haben also die Gedankenreihe: das Brot, durch das der Leib genährt wird, versinnbildet die Lehre des Logos, durch welche die Seele genährt wird. Diese Lehre des Logos ist aber sein mystischer Leib. Deshalb bezeichnete Christus sein Wort, d. h. seine Lehre als seinen Leib.

Diese allegorische Deutung ist die einzig mögliche Auffassung dieser Stelle. Es geht durchaus nicht an, aus ihr mit Renz[44]) zu folgern: »daß er (Origenes) auch hier die Realität des Fleisches und Blutes in der Eucharistie nicht nur nicht verwirft, sondern fordert«.[45]) Von realem Fleisch und Blut spricht Origenes l. c. nicht, sondern nur von dem verbum de Deo Verbo procedens, d. h. von seiner Lehre, dem Sinnbild seines Leibes. Ebensowenig wie wir Renz Recht geben

---

est super mensam, de qua scriptum est: ‚Praeparasti in conspectu meo mensam adversus eos, qui tribulant me'. Et potus iste, quem Deus Verbum sanguinem suum fatetur, verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium, qui est in poculo, de quo scriptum est: ‚Et poculum tuum inebrians quam praeclarum est'! Et est potus iste generatio vitis verae, quae dicit: ‚Ego sum vitis vera'. Et est sanguis uvae illius, quae missa in torcular passionis protulit potum hunc. Sic et panis est verbum Christi factum de tritico illo, quod cadens in terram reddidit fructum. Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille fragendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus Dei Verbi aut sanguis, quid aliud esse potest nisi verbum, quod nutrit et verbum, quod laetificat cor?

[44]) Renz, Opferbegriff. S. 94.

[45]) Auch der Erklärungsversuch in der Anmerkung der Migne-Ausgabe befriedigt nicht. Hiernach soll Orig. mit andern Vätern unterscheiden bei der Eucharistie: 1. speciem externam, sensibus subjectam; 2. substantiam, sub externa specie latentem; 3. mysticam sacramenti significationem.

können, ist aber auch wahr, was Rückert[46]) zur Stelle sagt: »Demnach wäre das Brot das Mysterium, d. h. das hl. Sinnbild nicht seines Leibes, sondern seines Wortes, und was der Leib als Zwischenglied noch soll, wird nicht mehr klar.« Allerdings ist der Begriff »Leib« nur Zwischenglied in der Gedankenreihe des Origenes. Aber Origenes braucht den Begriff »mystischer Leib« als ein Symbol der Lehre, um dem hl. Texte in etwas gerecht zu werden.

Den Schluß der ser. 85 bildet dann die Untersuchung, weshalb nicht beim Brote gesagt sei: hic est panis novi testamenti? Er antwortet: »quoniam panis est verbum justitiae, quam manducantes animae nutriuntur; potus autem est verbum agnitionis Christi, secundum mysterium ejus nativitatis et passionis«. Im folgenden ergibt sich die nähere Bedeutung dieses Ausdruckes; Brot bedeutet die justitia, die Sittenlehren, Wein den Glauben an Christi Person und Werk. Weil der Bund mit Gott auf dem Blute des Leidens Christi beruhe, und wir ohne den Glauben nicht selig würden, deshalb sei der Zusatz novi testamenti nur beim Kelche gemacht.

b) Comm. in Mt. ser. 86.

Origenes setzt die allegorische Deutung der Abendmahlsszene fort in der folgenden ser. 86.[47]) Drei Ausdrücke sind hier von Bedeutung:

1. Nachdem er anfangs das sogenannte himmlische Mahl Christi behandelt hat, kommt er zur allegorischen Erklärung der »accipiens Jesus panem« etc. Er sagt:

»Et quod dicit: Accipiens Jesus panem, similiter et accipiens calicem, qui parvulus quidem est in Christo, et in Christo adhuc carnalis, intelligit communiter: prudentior autem quaerat, a quo accipiens Jesus. Deo enim dante accipit et dat eis, qui digni sunt a Deo accipere panem et calicem.«

Wir haben hier ein Beispiel von seiner zweifachen Schriftdeutung, der Wortsinn ist für die Einfältigen, die den Ausdruck »Jesus nahm das Brot usw.« buchstäblich fassen

[46]) Rückert, a. a. O., S. 347.

[47]) M. 12, 1735 f.

und nicht zum höheren Verständnis fortschreiten. Die Fortgeschrittenen aber (prudentiores) erforschen den tieferen Sinn des hl. Textes.

2. Origenes fährt fort in der allegorischen Erklärung des »accipiens panem«: der eigentliche Geber der geistigen Speise sei der Vater nach Gen. 28, 20 und Jo. 6, 32. Darauf sagt er: M. l. c.: »Et semper Jesus his, qui secum pariter agunt festivitatem, accipiens panem a Patre gratias agit et frangit et dat discipulis secundum quod unusquisque eorum capit accipere, et dat dicens: Accipite et manducate, et ostendit, quando eos hoc pane nutrit, proprium esse corpus, cum sit ipse Verbum, quod et nunc necessarium habemus et cum fuerit in regno Dei impletum.«

Auch hier dürfte nach dem Zusammenhange unter dem Abendmahlsbrote die Lehre verstanden sein: das Brot der Lehre bricht Jesus immer »nach dem Maße, wie jeder empfangen kann«. Dieses Brot erklärt er für seinen eigenen Leib in dem in ser. 85 behandelten Sinne.

3. Wichtig sind noch die folgenden Worte, die trotz der im ganzen Abschnitte vorherrschenden allegorischen Deutung einen Schluß auf die realistische Auffassung zu fordern scheinen: »Er selbst, der den Kelch nahm und sprach: Trinket alle daraus, weicht nicht von uns, wenn wir trinken, sondern trinkt ihn mit uns, da er selbst in jedem von uns ist; denn allein und ohne ihn können wir weder essen von jenem Brote, noch trinken vom Gewächse jenes wahren Weinstocks. Wundere dich nicht, daß er selbst sowohl das Brot ist als auch mit uns das Brot genießt, daß er selbst sowohl der Trank des Gewächses vom Weinstock ist, als auch mit uns trinkt. Allmächtig nämlich ist der Logos Gottes! (Verbum Dei.)«[48])

[48]) M. 13, 1736: Ipse autem, qui accepto calice dicit: ‚bibite ex hoc omnes' nobis bibentibus non discedit a nobis, sed bibit eum nobiscum, cum sit in singulis ipse: quoniam non possumus soli et sine eo vel manducare de pane illo, vel bibere de generatione illius vitis verae. Nec mireris, quoniam ipse est et panis, et manducat nobiscum panem, ipse est et potus generationis de vite et bibit nobiscum. Omnipotens est enim Verbum Dei! — Vgl. Probst, a. a. O., S. 467.

Kurz zuvor hatte Origenes das Passahmahl, das der Einsetzung der Eucharistie voranging, als ein Bild des eucharistischen Mahles selbst verwendet.[49]) Dort nahm Jesus am Mahle teil. So mag Origenes zur auffälligen Behauptung kommen, daß Jesus selbst die eucharistische Speise genossen habe. »Er trinkt den Kelch mit uns, ... er ist selbst das Brot und genießt das Brot mit uns!« Es dürfte sehr schwer sein, diese Ausdrücke von der eucharistischen Speise als dem Symbol seiner Lehre zu verstehen.

»Christus selbst ist das Brot, Christus selbst ist der Trank, Christus selbst genießt mit uns von diesem Brote, trinkt mit uns von diesem Tranke!« Brot und der mit uns Genießende werden also hier gleichgestellt. Letzterer aber ist zweifellos die Person Jesu, also muß er auch das Brot sein. Dazu kommt der Ausdruck der Verwunderung; die Mahnung, sich nicht zu verwundern, die Berufung auf die göttliche Allmacht »Wenn das Brot bloß Symbol seiner Lehre wäre, bedürfte es der Berufung auf die Allmacht des Logos nicht« (Probst, a. a. O.). Origenes hat demnach in den zitierten Worten seinen Glauben an einen wirklichen Genuß des realen Christus im eucharistischen Mahle kundgegeben. Allerdings ergibt sich bei dieser Deutung der uns paradox klingende Gedanke vom Selbstgenuß Christi.

2. Spiritualistische Auslegung der Verheißungsworte (Jo. 6).

a) Hom. 16, 9 in Num.

Mit der Erklärung der Einsetzungsworte im Komm. zu Mt., die, von der letzten Stelle abgesehen, eine rein allegorische ist, vergleiche man die Auslegungen von Jo. 6: zunächst Hom. 16, 9 in Num. Diese Stelle ist insofern von Wichtigkeit, weil dort buchstäbliche und allegorische Deutung zusammen verzeichnet sind. Nachdem er dort zu Num. 23, 24 das »sanguinem occisorum bibere« für die Juden verworfen

[49]) M. l. c.: Si ergo et nos volumus panem benedictionis accipere a Jesu, qui consuetus est eum dare, eamus in civitatem in domum cujusdam, ubi facit Jesus pascha cum discipulis suis praeparantibus ipsum nobis ipsius.

und für die Christen auf die bekannte Bestimmung des Apostelkonzils hingewiesen, erhebt er die Frage: »quis est iste populus, qui in usu habet sanguinem bibere?« Er antwortet:

»Jene Juden im Gefolge des Herrn hörten das, was auch im Evangelium war, ärgerten sich und sagten: Wer kann Fleisch essen und Blut trinken? Aber das christliche Volk, das gläubige Volk, hört und umfaßt diese Worte und folgt jenem, der gesprochen: ‚Wenn ihr mein Fleisch nicht essen und mein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben (Jo. 6, 53); denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank (V. 55)'. Und wahrlich, wer dies sagte, ist verwundet für die Menschen, er selbst ist verwundet für unsere Sünden, wie Isaias sagt. Wir trinken aber das Blut Christi, so sagt man von uns, nicht bloß auf sakramentale Weise (sacramentorum ritu), sondern auch, wenn wir seine Worte aufnehmen, in denen das Leben besteht, wie er auch selbst sagt: die Worte, welche ich gesprochen habe, sind Geist und Leben (Jo. 6, 63). Er selbst also ist verwundet, dessen Blut wir trinken, d. i. wir nehmen auf die Worte seiner Lehre. Aber auch jene sind nicht weniger verwundet, die uns sein Wort verkündet haben. Wenn wir ihre, d. h. seiner Apostel Worte lesen und das Leben aus ihnen erlangen, dann trinken wir das Blut der Verwundeten.« [50])

[50]) M. 12, 701: Quis est iste populus, qui in usu habet sanguinem bibere? Haec erant, quae in evangelio audientes ii, qui est Judaeis Dominum sequebantur, scandalizati sunt et dixerunt: Quis potest manducare carnem et sanguinem bibere? Sed populus Christianus, populus fidelis audit haec et amplectitur et sequitur eum, qui dicit: ‚Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis ipsis; quia caro mea vere cibus est et sanguis meus vere est potus.' Et utique qui haec dicebat vulneratus est pro hominibus, ipse enim ‚vulneratus est pro peccatis nostris', sicut Isaias dicit. Bibere autem dicimur sanguinem Christi, non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones ejus recipimus, in quibus vita constitit, sicut et ipse dicit: ‚Verba quae locutus sum, spiritus et vita est'. Est ergo ipse vulneratus, cujus nos sanguinem bibimus, id est, doctrinae ejus verba suscipimus. Sed et illi nihilominus vulnerati sunt, qui nobis verbum ejus praedicarunt. Ipsorum enim, i. e. apostolorum ejus verba cum legimus, et vitam ex eis consequimur, vulneratorum sanguinem bibimus.

Zur Erklärung des »sanguinem vulneratorum bibere« weist Origenes für das Christentum die karphanaitische Auffassung zurück. Die Juden nahmen Anstoß an dem Ausdrucke »sanguinem meam bibere«. Das gläubige (man beachte die besondere Forderung des Glaubens) Christenvolk hingegen glaube dem Worte Christi. Offenbar unterscheidet hier nun Origenes einen doppelten Genuß des Blutes des verwundeten Christus: der erste ist sacramentorum ritu, der andere ist rein geistig, besteht in der Aufnahme seiner Lehre (non solum sacramentorum ritu, **sed** et cum sermones ejus recipimus). Wenn der zweite Genuß des Blutes Christi rein geistig ist, und wenn klar davon getrennt, scharf durch sed hervorgehoben, der Genuß »sacramentorum ritu« unterschieden wird, und wenn anderseits feststeht, daß Origenes die hl. Eucharistie als sacramentum (μυστήριον) behandelt, so kann die Beziehung der ersten Art des Genusses auf die Eucharistie nicht zweifelhaft sein und ebensowenig die These angefochten werden, daß hier Origenes vom realen Genuß des realen Blutes Christi spricht. Die letztere Behauptung wird zudem noch gestützt durch den Hinweis auf das »vulneratus est pro peccatis nostris«. Mag der Zusatz gemacht sein zur Erklärung des »bibere sanguinem vulneratorum«, er enthält im Zusammenhang einen Beweis, daß im ersten Teile der Erklärung vom realen Blute Christi im Genusse sacramentorum ritu die Rede ist. Der zweite Teil gibt nun die aus den beiden zuletzt behandelten Stellen hinreichend bekannte spiritualistische Deutung. Wir trinken allegorisch das Blut Christi, des Verwundeten, wenn wir seine Lehren in uns aufnehmen. Dieselbe allegorische Deutung gibt er dann auch von den Aposteln. Denn wenn die Lehren eines in sich aufnehmen sein Blut trinken heißt, so gilt die alttestamentliche Stelle vom »Blut der Verwundeten trinken« auch von den hl. Aposteln, die für Christus verwundet sind und deren Lehren wir festhalten.[51])

[51]) Es zeugt von der Voreingenommenheit Steitz', wenn er den letzten Teil des Kontextes zu folgenden Worten benützt: »So wenig ist der Ausdruck: sein Blut trinken, im eigentlichen Sinne zu nehmen, daß wir mit demselben Rechte auch sagen können, wir trinken der Apostel Blut,

Ist nun diese Deutung der Stelle berechtigt, so haben wir hier die Tatsache vor uns: Origenes kennt und anerkennt (dicimur) einen realen Genuß des realen Blutes Christi in der Eucharistie: er kennt aber auch einen symbolischen Genuß des Blutes Christi. Blut Christi ist ihm ein Symbol der Lehre, die der Christ durch gläubige Aufnahme sich aneignet. Daraus folgt die weitere, für unsere gesamte Frage hochwichtige Konsequenz: Wenn der große Alexandriner in seiner Vorliebe für allegorische Schriftauslegung die symbolische Deutung des Abendmahls allein angibt, so ist das noch keine Leugnung der realen Auffassung.

b) Hom. 7, 5 in Lev.

Sehr scharf führt Origenes die spiritualistische Auffassung von Jo. 6 durch in Hom. 7, 5 in Lev.[52]) Origenes spricht dort von reiner und unreiner Speise. Sofort deutet er diese Speise allegorisch. Jeder Mensch biete durch seine Reden seinem Mitmenschen eine Speise dar[53]); der reine eine reine Speise, der unreine eine unreine Speise. An einem Beispiele wolle er dies erklären. »Jesus ergo, quia totus ex toto mundus est, tota ejus caro cibus est, et totus sanguis ejus potus est; quia omne opus ejus sanctum est et omnis sermo ejus verus est. Propterea ergo et caro ejus verus est cibus, et sanguis ejus verus est potus. Carnibus et sanguine verbi sui tanquam mundo cibo ac potu, potat et reficit omne hominum genus.« So sei auch Petrus eine reine Speise, so Paulus und sämtliche Apostel; so endlich auch deren Schüler, so werde jeder nach dem Maße seiner Verdienste und der Reinheit seiner Absichten seinem Nächsten eine reine Speise. Dann fährt er fort:

»Wer dieses nicht zu hören verstehe, mag sich vielleicht abwenden und das Gehör abwenden nach jenen, welche sagten:

denn wir nehmen ja auch ihr Wort von Christus, das sie mit ihrem Blute besiegelt haben, als Lebenswort in uns auf.«

[52]) Vgl. M. 12, 486 f.; Schwane, a. a. O., S. 706; Döllinger, S. 70; Probst, S. 469 und 477; Huetius, Origeniar. lib. 2, cap. 2, qu. 14, n. 3 (M. 17, 1078).

[53]) Derselbe Gedanke kehrt wieder de orat. cap. 27.

‚Wie wird uns jener sein Fleisch zu essen geben (Jo. 6, 52)? Wer kann ihn hören? Und sie trennten sich von ihm.‘ Aber ihr, wenn ihr Söhne der Kirche seid, wenn ihr in die Mysterien des Evangeliums eingeweiht seid, wenn das Fleisch gewordene Wort in euch wohnt, ihr versteht, was wir sagen.... Wenn ihr nämlich fleischlich jene Worte aufnehmet, so verletzen sie euch, nicht aber nähren sie euch. Es gibt nämlich auch in den Evangelien einen Buchstaben, welcher tötet, nicht allein im Alten Testamente findet sich ein Buchstabe, der tötet. Es gibt auch im Neuen Testament einen Buchstaben, der den tötet, welcher das Gesagte nicht geistig auffaßt. Wenn du nämlich dem buchstäblichen Sinne folgst bei den Worten: Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meam, so tötet dieser Buchstabe.« [54])

Es ist nun aus dem Kontexte sofort ersichtlich, daß Origenes hier nicht ausdrücklich vom Abendmahl redet. Jedermann bietet durch seine Reden seinem Mitmenschen eine Speise dar. Diesen Gedanken führt er aus. So sei auch Christus durch seine Lehren der Menschheit zur Speise geworden. Das ist der Grundgedanke des Ganzen. Es könne jedoch, so wendet er ein, sich jemand für eine andere Auffassung des Gedankens Christus als Speise auf das Wort der Karphanaiten berufen und an ein wirkliches Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi glauben. Origenes antwortet auf diesen Einwand, indem er den Genuß im karphanaitischen Sinne, d. h. den rohsinnlichen Genuß des natürlichen Fleisches und Blutes Christi verwirft. Der reale Genuß des verklärten Leibes Christi ist hier nicht verworfen. Im Gegenteil: Origenes deutet vielmehr in dem zuerst auf den Einwand folgenden Satz allerdings verhüllt an, daß er noch einen anderen Genuß kennt als den Genuß der geistigen Speise der Lehren Christi und den rohsinnlichen Genuß seines Leibes. »Wenn ihr Söhne der

[54]) M. 12, 487: Haec qui audire nescit, detorqueat fortassis, et avertat auditum secundum illos, qui dicebant: ‚Quomodo dabit vobis hic carnem suam manducare? Quis potest audire eum?‘ Et discesserunt ab eo. Sed vos si filii estis ecclesiae, si evangelicis imbuti mysteriis, si Verbum caro factum habitat in vobis, agnoscite quae dicimus.

Kirche seid« — er beruft sich also auf die gemeinchristlichen Gedanken —, »wenn ihr in die Mysterien eingeweiht seid« — er weist also auf das Geheimnis hin, wie in Hom. 16, 9 in Num. durch den Ausdruck »sacramentorum ritu —, »wenn das Fleisch gewordene Wort in euch wohnt, so versteht ihr, was wir sagen.« »Das Fleisch gewordene Wort ist aber nicht der Logos allein, es ist nicht die göttliche Lehre, sondern es ist der Logos, welcher zur Zeit des Johannes als Gott und Mensch unter den Juden wandelte. Wie kann nun dieser Gott und Mensch in den Gläubigen wohnen? Es ist nur möglich, wenn sie in die Mysterien eingeweiht, sein Fleisch und Blut in der Eucharistie empfangen.« [55])

So schimmert denn selbst aus dem Dunkel dieser spiritualistischen Erklärung von Jo. 6 der traditionelle Glaube hervor an den realen Genuß des »Fleisch gewordenen Logos«, an sein dadurch bewirktes »Wohnen« in den »Söhnen der Kirche«.

c) De oratione c. 27.

Mehr Licht über des Origenes Auffassung von Jo. 6 verbreitet seine Erklärung der vierten Bitte des Vaterunsers (de orat. c. 27).[56]) Wir finden hier die eben gegebene Deutung der Worte »wenn das Fleisch gewordene Wort in euch wohnt«, auf die Eucharistie abermals wieder.

Nach Anführung der evangelischen Texte (Mt. 6, 11 und der Parallelstelle Lk. 11, 3) »Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον« weist Origenes zunächst (fälschlich) die Deutung dieser Worte auf das leibliche Brot zurück; er benutzt hierzu besonders Jo. 6, 26 f., die wahre Speise sei der Logos: »Was ist nährender für die Seele als der Logos? Was ist köstlicher für den Sinn, der sie zu fassen vermag, als die göttliche Weisheit? Was entspricht mehr der vernünftigen (d. h. geistigen λογικῇ φύσει) Natur als die Wahrheit?« Es könnte jedoch jemand einwenden, unter dem ἄρτος ἐπιούσιος sei nur der Gottmensch selbst, nicht auch die

[55]) Probst, a. a. O., S. 477 f.

[56]) M. 11, 505—522; Berl. Ausg., 2, S. 363 ff.

Weisheit und Wahrheit als etwas von Christus Verschiedenes zu verstehen! Hierauf sei zu erwidern: Im Evangelium des Johannes spreche Jesus so, daß er unter Brot bald etwas von ihm selbst Verschiedenes (d. h. seine Lehren) verstehe, bald aber sei er selbst das Brot. Für ersteres weist Origenes hin auf Jo. 6, 32: »Nicht Moses hat euch das wahre Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel«: für letzteres, daß Christus sich selbst unter dem Brote verstanden habe, führt er Jo. 6, 35 und Jo. 6, 51—52 an. Er sagt:

»Zu jenen aber, die ihm antworteten: ‚Gib uns dieses Brot immerdar!' spricht er als von sich selbst: ‚Ich bin das Brot des Lebens: wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten.' Und etwas später: ‚Ich bin das Brot' usw.«

Wenige Zeilen weiter heißt es:

»Weil das zur Nahrung dienende Wort mannigfach und verschiedenartig ist, da ja nicht alle mit den festen und kräftigen göttlichen Lehren genährt werden können: deshalb spricht er da, wo er eine den Vollkommeneren angemessene Athletenkost vorsetzen will: ‚Das Brot aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch'« etc. Joh. 6, 51: Joh. 6, 54 bis 58 (wird wörtlich angeführt). Dann fährt er fort:

»Das aber ist die wahre Speise, das Fleisch Christi, die als Wort Fleisch wurde nach dem Ausspruche: ‚Und das Wort ist Fleisch geworden'. Wenn wir dasselbe aber essen, dann ‚hat es unter uns gewohnt'. Und wenn es ausgeteilt wird, da erfüllt sich: ‚Wir haben seine Herrlichkeit gesehen'. ‚Dies ist das Brot, welches vom Himmel herabgekommen ist, nicht wie es die Väter aßen, die gestorben sind; wer dieses Brot ißt, wird ewig leben'.« [57])

[57]) M. 11, 506 f.; Kötschau, 2, 346: Τί δὲ λόγου τῇ ψυχῇ τροφιμώτερον; Ἢ τί τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ τῷ νῷ τοῦ χωροῦντος αὐτὴν τιμιώτερον; Τί δὲ ἀληθείας τῇ λογικῇ φύσει καταλληλότερον; Ἐὰν δέ τις πρὸς ταῦτα ἀνθυποφέρῃ, λέγων, μὴ ἂν αὐτὸν διδάσκειν, ὡς περὶ ἑτέρου ὄντος ἄρτου τοῦ ἐπιουσίου αἰτεῖν· ἀκουέτω, ὅτι καὶ ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην ὅπου μὲν

Der Kernpunkt der Frage ist, redet Origenes, in den angeführten Worten überhaupt von der eucharistischen Speise und wenn ja, was ist ihm der Inhalt des Abendmahls?

Es ist nun gewiß nicht zu leugnen, daß Origenes zunächst unter der Speise, um die wir in der vierten Bitte des Vaterunsers bitten sollen, die Lehre versteht. Allein seine Erklärung des johanneischen Textes scheint doch auch die Beziehung auf die Eucharistie zu fordern. Nach seiner Exegese von Jo. 6 versteht Jesus unter dem verheißenen Brote bald etwas von ihm selbst Verschiedenes (ὡς περὶ ἑτέρου τινος παρ᾽ αὐτόν), bald identifiziert sich Christus mit dem Brote (ὡς αὐτὸς ὁ ἄρτος ὤν). Unter dem ersteren kann nichts anderes als die Lehre Christi verstanden werden. Was ist demnach das Brot, welches Christus selbst ist? Die Lehre Christi kann es nicht sein, weil Origenes Lehre und Person trennt. Origenes muß demnach noch ein anderes Brot, als das Brot der Lehre gekannt haben, ein Brot, das mit der Person des Logos identisch ist. Auf dieses Brot bezieht er nun die Verheißungen Christi Jo. 6, 51. 54—58. Damit scheint die Beziehung auf die Eucharistie mehr als angedeutet zu sein.

ὡς περὶ ἑτέρου τινος παρ᾽ αὐτὸν διαλέγεται, ὅπου δὲ ὡς αὐτὸς ὁ ἄρτος ὤν. ὡς μὲν περὶ ἑτέρου διὰ τούτων. Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐ τὸν ἀληθινόν, ἀλλ᾽ ὁ Πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν. ὡς δὲ περὶ αὐτοῦ φησὶ πρὸς εἰπόντας αὐτῷ, Πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον· Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρός με, οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε. Καὶ μετ᾽ ὀλίγα· Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κ. τ. λ. . . . . ποικίλος δέ ἐστι καὶ διάφορος ὁ τρόφιμος λόγος, οὐ πάντων δυναμένων τῇ στερρότητι (Härte, Festigkeit) καὶ εὐτονίᾳ (Kraft, Festigkeit) τρέφεσθαι τῶν θείων μαθημάτων· διὰ τοῦτο βουλόμενος παραστῆσαι ἀθλητικὴν τελειοτέροις ἁρμόζουσαν τροφήν, φησιν· Ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. καὶ μετ᾽ ὀλίγα· Ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα κ. τ. λ. (Jo. 6, 54—58). . . . .

Αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἀληθὴς βρῶσις, σὰρξ Χριστοῦ, ἥτις, Λόγος οὖσα, γέγονε σὰρξ κατὰ τὸ εἰρημένον. Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο· Ὅτε δὲ πίωμεν (andere Lesart φάγωμεν αὐτὸν respektive αὐτῆς) αὐτὸν καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. ἐπὰν δέ ἀναδιδῶται, πληροῦται τό· Ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες, καὶ ἀπέθανον. ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα.

Die zu Jo. 6, 55—57 gegebene Erklärung bestätigt unsere Anschauung und gibt zugleich Aufschluß über die weitere Frage, wie sich Origenes den Inhalt und die Folgen des Genusses einer Speise denkt, die mit der Person Christi identisch ist. Er nennt dies Brot: die wahre Speise (ἀληθὴς βρῶσις), Fleisch Christi (σὰρξ Χριστοῦ). Diese Speise (ἥτις) ist der Λόγος und als solcher Fleisch geworden. Wenn Origenes hier unter der Speise nur die Lehre Christi verstanden hätte, könnte er diese Worte nie schreiben. Er kann σὰρξ Χριστοῦ nicht symbolisch gefaßt haben, was soll sonst die Erklärung durch Jo. 1, 14? Ist der Λόγος wirklich »Fleisch geworden« und hat als solcher eine wahre menschliche Natur gehabt, so muß auch das Fleisch in der hl. Eucharistie nach Origenes real genommen werden, denn in dem Satze: σὰρξ Χριστοῦ, ἥτις, Λόγος οὖσα, γέγονε σάρξ κ. τ. λ. kann man unmöglich σάρξ das erste Mal symbolisch und das zweite Mal real fassen.

Und nun die Folgen des Genusses. Origenes schildert die Folgen durch allegorische Deutung von Jo. 1, 14: »Wenn wir ihn (αὐτὸν sc. Λόγον φάγωμεν) essen, so hat er auch Wohnung in uns genommen« (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Es ist derselbe Ausdruck wie in der zuletzt behandelten Stelle: »si Verbum caro factum habitat in vobis«. Diese Speise genießen, heißt also den Λόγος essen; der Λόγος nimmt Wohnung in dem Genießenden. Da ist doch wahrlich von einer realen Vereinigung die Rede, die eine reale Präsenz zur Voraussetzung hat. Das Essen dieser Speise, das gläubige Anschauen derselben ersetzt uns die leibliche Gegenwart des Herrn. Daher das Wort: Wenn (sie βρῶσις oder besser αὐτός) er ausgeteilt wird, dann erfüllt sich auch das andere Diktum in Jo. 1, 14: »Wir haben seine Herrlichkeit gesehen.« [58])

Wenn Origenes nun im folgenden wieder auf die rein symbolische Deutung der Speise als die Lehre des Logos zurückgreift, wenn er ähnlich wie sein Lehrer Klemens über

[58]) Die Ableitung dieser Dicta aus Jo. 1, 14 scheint näherliegend, als auf Ex. 40, 32 zu verweisen, wie Kohlhofer, a. a. O., S. 166, tut. Über δόξα τοῦ κυρίου s. Schanz, Joh. Ev., S. 97.

1 Kor. 3. 2 »Milch gab ich euch zu trinken, nicht feste Speise«, allegorisierend von einfachen und schwierigen Lehren spricht, so erleidet obige Deutung dadurch keine Einbuße.

Für die Wirkungen der Seelenspeise ist im genannten c. 27 noch ein wichtiger Gedanke enthalten; Origenes sagt: »Das tägliche (ἐπιούσιος[59]) Brot ist also jenes, welches der geistigen Natur (λογικῇ) ganz entspricht und der Substanz selbst verwandt ist, das der Seele zugleich Gesundheit, Wohlbefinden und Kraft verleiht und von seiner eigenen Unsterblichkeit — denn unsterblich ist der Logos Gottes — dem Genießenden mitteilt.«[60])

Durch den Zwischensatz gibt Origenes den Inhalt der Speise, es ist der Logos, den wir als Speise genießen. Es kann hier kaum vom gläubigen Aneignen der Lehre des Logos, sondern nur vom eucharistischen Genusse die Rede sein, denn dann müßte der Lehre selbst Unsterblichkeit beigelegt werden.

Die eigene Unsterblichkeit, die dem »täglichen Brote« innewohnt, die durch den Genuß desselben in der Seele des Empfängers herbeigeführten Wirkungen scheinen zu fordern, daß Origenes eine Speise meint, in der er sich den Logos im oben angegebenen Sinne real gegenwärtig denkt.

NB.: Weitere Erklärungen des Origenes zu Jo. 6 finden sich noch im folgenden.

3. Spiritualistische Deutungen im Anschluß an das Passahlamm.

Weitere spiritualistische Deutungen der Eucharistie finden sich in dem mehrfach behandelten Typus des alttestamentlichen Passahlammes.[61])

[59]) »ἐπιούσιος« hat Orig. gerade an unserer Stelle ausführlich erklärt; er leitet es ab von ἐπί und οὐσία und erklärt: τὸν εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον ἄρτον »das Brot, welches mit unserer Substanz (οὐσία) sich vereinigt« (M. 11, 509). Wir übersetzen mit »täglich«, um bei der durch das »quotidianum« der Vulgata eingebürgerten Übersetzung zu bleiben. (Vgl. Schanz, Matth., S. 216.)

[60]) M. 11, 513: Ἐπιούσιος τοίνυν ἄρτος, ὁ τῇ φύσει τῇ λογικῇ καταλληλότατος, καὶ τῇ οὐσίᾳ αὐτῇ συγγενής, ὑγείαν ἅμα καὶ εὐεξίαν καὶ ἰσχὺν περιποιῶν τῇ ψυχῇ, καὶ τῆς ἰδίας ἀθανασίας (ἀθάνατος γὰρ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ) μεταδιδοὺς τῷ ἐσθίοντι αὐτοῦ.

[61]) Vgl. zum Folgenden Probst, a. a. O., S. 451.

a) Hom. 23. 6 in Num.

Origenes spricht hom. 23 in Num. von den verschiedenen jüdischen Festen. In Nummer 6 kommt er auf das Osterfest zu sprechen. Er sagt:[62])

»Quarto in loco ponitur inter festivitates Dei Paschae solemnitas, in qua festivitate agnus occiditur. Sed vide tu agnum verum, agnum Dei, agnum qui tollit peccata mundi (Jo. 1. 29) et dicito, quia pascha nostrum immolatus est Christus (1 Kor. 5. 7). Judaei carnali sensu comedant carnes agni, nos autem comedamus carnem Verbi Dei. Ipse enim dixit: ‚Nisi comederitis carnes meas, non habebitis vitam in vobis ipsis.' Hoc, quod modo (gerade jetzt) loquimur, carnes sunt Verbi Dei, si tamen non quasi infirmis olera, aut quasi pueris lactis alimoniam proferamus. Si perfecta loquimur, si robusta, si fortiora, carnes vobis Verbi Dei apponimus comedendas. Ubi enim mysticus sermo, ubi dogmaticus et Trinitatis fide repletus profertur ac solidus, ubi futuri saeculi amoto velamine litterae legis spiritalis sacramenta panduntur, ubi spes animae avulsa de terris jactatur in coelos, et in illis collocatur, quae oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt (1 Kor. 2, 9), haec omnia carnes sunt Verbi Dei: quibus qui potest perfecto intellectu vesci et corde purificato, ille vere festivitas Paschae immolat sacrificium et diem festum agit cum Deo et angelis ejus.«

Die Hauptgedanken dieses Abschnittes sind folgende. Das Passahlamm ist Vorbild Christi des Lammes Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt. Der Genuß des vorbildlichen Lammes hat ebenfalls im Neuen Testamente seine Erfüllung. Wir essen das Fleisch des Wortes Gottes nach dessen eigenem Befehle: »Wenn ihr mein Fleisch nicht esset, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben.« Das Fleisch des Wortes Gottes sind die tieferen Lehren des Christentums. Diese vortragen, heißt das Fleisch des Wortes Gottes zum Genusse vorsetzen.

Wir haben hier die rein spiritualistische Auffassung des Fleisches des Logos« vor uns, rein symbolische Deutung wie des neutestamentlichen Passahmahles so auch von Jo. 6, 53.

[62]) M. 12, 751.

Daß daneben aber noch eine andere Deutung möglich ist, kann nicht geleugnet werden.

b) Hom. 12, 13 in Jer.

Auch seine kurze Notiz über denselben Gegenstand in hom. 12, 13 in Jer. fördert unsere Erkenntnis über seine Auffassung nicht weiter.

Er spricht dort von einem offenkundigen und verborgenen, geheimnisvollen Sinn des Gesetzes. Nachdem er als erstes Beispiel die Beschneidung genannt, führt er als zweites das Passahmahl an. Er sagt:

»Wer die Gesetzesbestimmungen über das Passah im geheimnisvollen Sinn versteht, der ißt vom Lamme Christus. Denn als unser Passah ist Christus geopfert worden. Indem er sowohl weiß, wie beschaffen das Fleisch des Logos ist, als auch weiß, daß es eine wahre Speise ist, genießt er von ihm. Im geheimnisvollen Sinne nämlich verstand er das Passah.«[63])

Wir haben hier, wie oben, die Parallele: das Passahlamm des Alten Testamentes war ein Vorbild Christi; sein Genuß versinnbildet den Genuß des neutestamentlichen Passahlammes; Christus, das Fleisch des Logos, ist eine wahre Speise. Ob Origenes auch hier abermals nur vom symbolischen Fleische des Lammes, d. h. von dem Genusse seiner Lehre spricht, kann ebensowenig aus der kurzen Bemerkung gefolgert werden, als die gegenteilige Behauptung vom realen Genusse des Fleisches Christi.[64])

c) Comm. in Mt. ser. X.

Fast in demselben Zusammenhange findet sich das Passahmahl comm. in Mt. ser. X erwähnt. Origenes spricht dort von den schlechten Auslegern des alttestamentlichen Gesetzes. »illi docent secundum litteram legem, legis sensum »spirita-

[63]) M. 13, 396; Berl. Ausgabe, Bd. 3, 99: ὁ ἀκούων τῶν περὶ τοῦ πάσχα νενομοθετημένων κεκρυμμένως, ἐσθίει ἀπὸ τοῦ προβάτου Χριστοῦ· τὸ γὰρ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός· καὶ εἰδὼς τὴν σάρκα τοῦ Λόγου ὁποία ἐστί, καὶ εἰδώς, ὅτι ἀληθής ἐστι βρῶσις, μεταλαμβάνει ταύτης· κεκρυμμένως γὰρ ἤκουσε τοῦ πάσχα.

[64]) So Probst, a. a. O., S. 454.

liter non intelligentes«. Von ihnen sagt er: »Nec immolant pascha, ignorantes quod pascha nostrum pro nobis immolatus est Christus« .... Anders hingegen die wahren Jünger Jesu, »qui aspiciunt, quae non videntur et sunt aeterna, manducant etiam pascha immolatum Christum pro nobis, qui dixit: ‚Nisi manducaveritis carnem meam, non habebitis vitam manentem in vobis'! Et per hoc quod bibunt sanguinem ejus, verum potum, ungunt superliminaria domorum animae suae, quaerentes, non sicut illi, ab hominibus gloriam, sed a Deo occulta videnti.«

Schwerlich dürfte hier Origenes unter dem Genuß des neutestamentlichen Passahlammes abermals die Lehre Christi verstanden haben. »Sie essen als Passah den geopferten Christus.« Da die Lehre nicht geopfert wird (Propst 455), kann das Passah hier nicht als Symbol der Lehre gefaßt sein. »Sie trinken sein Blut als einen wahren Trank.« Wäre unter dem Blute seine Lehre verstanden, so bliebe das »verum« bei potum unerklärlich. Wir halten uns daher für berechtigt, hier eine andere als hom. 23, 6 in Num. gegebene Erklärung des Abendmahlgenusses zu finden. Dort die symbolische Auffassung: Das Fleisch des Logos genießen versinnbildet das gläubige Umfassen seiner Lehren, hier die reale Auffassung: Das Fleisch des geopferten Christus ist wahrhaft eine Speise, sein Blut ein wahrer Trank.

d) Comm. in Jo. tom. X, 16—18, alias 13.

Am weitläufigsten verbreitet Origenes sich endlich über die Typik des Passahlammes im Kommentar zum Johann. Evang.[65]) Gelegenheit dazu gibt ihm die Bemerkung des Evangelisten: »Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων.« Nachdem er zunächst die alttestamentlichen Bestimmungen über das Passahmahl ausführlich angegeben, beginnt er die typische Bedeutung derselben für das Neue Testament zu erläutern. Die Hauptsätze seiner Abhandlung sind folgende:

»Das Passah der Juden ist ein geschlachtetes Lamm .... als unser Passah aber ist Christus ge-

[65]) Vgl. Probst, S. 454 f.

schlachtet worden.« .... »Ein Typus der Opferung Christi ist das bei den Juden geschlachtete Lamm«[66]... Auf den Unterschied, daß bei den Juden mehrere und nicht bloß ein Lamm geschlachtet wurde, will er nicht näher eingehen .... Untersuchen aber will er, wie von Christus gelte das Wort: »Sie sollen essen das Fleisch in derselben Nacht, gebraten am Feuer, und sie sollen essen Ungesäuertes mit Bitterem (Lattich). Nicht sollt ihr davon essen roh, und nicht gesotten im Wasser, sondern nur am Feuer gebraten. Den Kopf mit den Füßen und den Eingeweiden (sollt ihr essen)« .... etc. (Exod. 12, 8 ff.[67]). Dann weist er nach, daß Johannes im Evangelium auch deshalb von Christus berichte: Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen (Jo. 19, 36), um auf die Erfüllung des alttestamentlichen Typus hinzuweisen..... Nach einigen Zwischenbemerkungen geht er nun auf die Untersuchung ein, wie obiger Befehl zum Essen des Passahlammes auch vom neutestamentlichen Lamme Geltung habe. Er führt aus n. 17 (al. 13):

»Es ist zu sagen, wenn der Logos Fleisch geworden ist und der Herr sagt: ‚Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und sein Blut nicht trinket, so habet ihr das Leben nicht in euch. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Denn mein Fleisch ist wahrhaftige Speise und mein Blut wahrhaftiger Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm‘ (Jo. 6, 53—57) —: Ob dann nicht doch wohl dieses das Fleisch des Lammes ist, welches hinwegnimmt die Sünde der Welt (Jo. 1, 29), und dieses

[66]) M. 14, 333; Berl. Ausgabe, Bd. 3, 186: Ἰουδαίων μὲν οὖν τὸ πάσχα προβατόν ἐστι θυόμενον .... τὸ δὲ ἡμῶν (ὑπὲρ ἡμῶν ist zweifelhaft) πάσχα ἐτύθη Χριστός .... τύπος ἐστὶ τῆς Χριστοῦ θύσεως τὸ παρὰ Ἰουδαίοις πρόβατον.

[67]) M. 14, 333; Berl. Ausgabe, Bd. 3, 186: ἔτι δὲ πῶς ἐπὶ Χριστοῦ τό· „Φάγονται τὰ κρέα ταύτῃ τῇ νυκτὶ ὀπτὰ πυρὶ, καὶ ἄζυμα ἐπὶ πικρίδων ἔδονται“ ἑρμηνευτέον. καὶ τό· „Οὐκ ἔδεσθε ἀπ᾽ αὐτῶν ὠμὸν, οὐδὲ ἡψημένον ἐν ὕδατι, ἀλλ᾽ ἢ ὀπτὰ πυρί. κεφαλὴν σὺν τοῖς ποσὶ καὶ τοῖς ἐνδοσθίοις κ. τ. λ.

das Blut ist, mit welchem wir bestreichen müssen die beiden Türpfosten und Schwelle in den Häusern, in denen wir das Passah essen. Und vom Fleische dieses Lammes muß man essen in dieser Weltzeit, welche Nacht ist.«[68])

Hat bislang Origenes erklärt »φάγονται τά κρέα ταύτῃ ἐν νυκτί«, so geht er in folgendem dazu über, die näheren Bestimmungen, wie zubereitet, mit welcher Zukost das alttestamentliche Mahl genossen werden sollte, auf die neutestamentliche Erfüllung zu deuten.

»Gebraten am Feuer mit ungesäuertem Brote soll gegessen werden. Denn der Logos Gottes ist nicht nur Fleisch. Denn er spricht: ‚Ich bin das Brot des Lebens' (Jo. 6, 48), und ‚dies ist das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist, damit, wer von diesem Brote esse, nicht sterbe (Jo. 6, 50) . . .'«[69]) Im folgenden (n. 18, al. 13) erklärt er dann noch neben anderem: man solle nicht roh davon essen, wie das die Buchstabendiener (οἱ τῆς λέξεως δοῦλοι) tun, sondern geistig solle man die Schrift erklären . . . . Ganz soll das Passahlamm gegessen werden: Anfangen soll man beim Kopf, d. h. bei den wesentlichsten Lehren, über das Himmlische, aufhören bei den Füßen, d. h. bei den letzten Lehren, die erforschten die letzte Natur in den Dingen, oder bei der Lehre von der Materie und den bösen Geistern; . . . .

---

[68]) M. 14, 335; Berl. Ausg. 3, 187: λεκτέον δὲ, ὅτι, εἰ „ὁ Λόγος σὰρξ" καί φησιν ὁ κύριος, „ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς· Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα, καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἔχει ζωὴν αἰώνιον· κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθής ἐστι βρῶσις, καὶ τὸ αἷμα μου ἀληθής ἐστι πόσις. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα, καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἐν ἐμοὶ μένει, κἀγώ ἐν αὐτῷ", — μήποτε αὗτη ἐστὶν ἡ σὰρξ τοῦ αἴροντος τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ἀμνοῦ, καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ αἷμα, ἀφ' οὗ τιθέναι δεῖ ἐπὶ τῶν δύο σταθμῶν, καὶ ἐπὶ τὴν φλιὰν ἐν τοῖς οἴκοις, ἐν οἷς ἐσθίομεν τὸ πάσχα, καὶ ἀπὸ τῶν τοῦ ἀμνοῦ τούτου δεῖ φαγεῖν κρεῶν ἐν τῷ τοῦ κόσμου χρόνῳ, ὅς ἐστι νύξ.

[69]) M. 14, 336; Berl. Ausg. 3, 187: ὀπτὰ δὲ τὰ κρέα πυρὶ βρωτέον μετὰ τοῦ ἀπὸ ἀζύμων ἄρτου, ὁ γὰρ τοῦ Θεοῦ Λόγος οὐ μόνον ἐστὶ σάρξ. Φησὶ γοῦν· „Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς·" καὶ· „Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ, καὶ μὴ ἀποθάνῃ.

ja, selbst von den Eingeweiden nicht zurückstehen, d. h das Schwierige und Dunkle sich aneignen.[70])

Das dürfte der wesentlichste Gedankengang der wichtigen Stelle sein. Folgendes sei hervorgehoben:

1. Das Passahlamm selbst ist ein Vorbild der Person Christi; hierfür zitiert er öfters 1 Kor. 5, 7. Das Schlachten des Passahlammes ist ein Vorbild des Opfertodes Jesu am Kreuze (τύπος τῆς Χριστοῦ θύσεως). Er ist das Lamm, welches hinwegnimmt die Sünde der Welt (Jo. 1, 29). Dem Lamme des Alten Testamentes durfte kein Bein zerbrochen werden. Christus am Kreuze blieb verschont von ähnlichem Vorgang.

2. Das Lamm des Alten Testamentes mußte gegessen werden. Auch dieser Zug ist im Neuen Testamente erfüllt. Der Logos ist Fleisch geworden; er ist der Menschensohn. Er gab den Befehl, sein Fleisch zu essen, sein Blut zu trinken Wenn wir diesen Befehl erfüllen, so essen wir das Fleisch des Lammes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt. Wenn wir diesen Befehl erfüllen, so bestreichen wir die Schwellen unserer Häuser, d. h. wohl unsere Lippen mit dem Blute des neutestamentlichen Passahlammes. Zur Nachtzeit sollte das alttestamentliche Lamm gegessen werden; jetzt auf Erden wird das Lamm Gottes gegessen.

3. Mit ὀπτὰ δὲ τὰ κρέα beginnt Origenes noch einen dritten Vergleichungspunkt hervorzuheben. »Gebraten soll das Fleisch genossen werden mit Brot.« Auch das hat im Neuen Bunde seine Erfüllung gefunden. Der Logos nennt sich Jo. 6 nicht nur Fleisch, sondern auch Brot. Unter diesem Brot versteht Origenes nun im folgenden die Lehre Christi. Geistig soll man die Schrift auslegen. Alle Lehren der Offenbarung soll man erfassen, in den tieferen Inhalt der Schrift einzudringen suchen.

Man sieht, wir sind der Ansicht, daß Origenes mit den Worten ὀπτὰ δὲ τὰ κρέα die Deutung des realen Genusses des

[70]) M. 14, 337; Berl. Ausgabe 3, 189: Ἀρκτέον δὲ ἐν τῷ ἐσθίειν ἀπὸ τῆς κεφαλῆς, τουτέστι τῶν κορυφαιοτάτων καὶ ἀρχικῶν δογμάτων περὶ τῶν ἐπουρανίων· καὶ καταληκτέον ἐπὶ τοὺς πόδας, τὰ ἔσχατα τῶν μαθημάτων τὰ ζητοῦντα περὶ τῆς τελευταίας ἐν τοῖς οὖσι φύσεως, ἤτοι τῶν δλικωτέρων, ἢ τῶν καταχθονίων, ἢ τῶν πονηρῶν πνευμάτων, καὶ ἀκαθάρτων δαιμονίων κ. τ. λ.

Lammes verlassen habe und zur symbolischen Deutung eines Genusses der Lehren des Logos übergegangen sei. Wir sind uns bewußt, damit den einheitlichen Gedankengang zu stören. Wir haben daher die These zu beweisen: Origenes spricht in seiner Erklärung des Genusses des neutestamentlichen Passahlammes nicht sogleich vom symbolischen Genuß der Lehre, sondern zunächst vom realen Genuß des neutestamentlichen Antitypus, erst ὀπτὰ δὲ τὰ κρέα beginnt seine symbolische Deutung. Zum Beweise diene folgendes:

a) Es ist über jeden Zweifel erhaben, daß Origenes das Passahlamm selbst als einen Typus der Person, nicht etwa der Lehre Christi ansieht; das Schlachten des Lammes ist Vorbild für das Geopfertwerden des Gotteslammes. Wenn daher Origenes im folgenden, wo er vom Essen des Lammes spricht, kein neues Vergleichsmoment hinzufügt, so sind wir gebunden, auch das Essen wie im Alten Testamente, so im Neuen Testamente real zu nehmen.

b) Wo Origenes die Parallele vom Genusse des alt- und neutestamentlichen Lammes ziehen will, betont er zunächst zweimal die wahre menschliche Natur Christi (σὰρξ γέγονε υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Die Anführung des Ausdruckes »Menschensohn« ist um so bedeutsamer, da er in der bislang erwähnten Erklärung zu Jo. 6 sich nicht findet. Wir erblicken hier einen nicht mißzuverstehenden Wink, den Genuß des Gotteslammes real zu fassen.

c) Durch die Worte ὀπτὰ δὲ τὰ κρέα κ. τ. λ. deutet Origenes schon durch das δέ einen gewissen Gegensatz an. Er führt ein ganz neues Vergleichungsmoment ein. Er will mehr das Brot erklären, welches beim alttestamentlichen Passahmahl genossen wurde, als das Fleisch des Lammes selbst. Dies faßt er als ein Symbol der Lehre. Einmal bei der symbolischen Deutung angekommen, verläßt er dieselbe allerdings im folgenden nicht mehr.

Aus diesen Gründen halten wir es für wahrscheinlich: Origenes spricht im ersten Teile der Stelle von einem wahren Genusse des neutestamentlichen Gotteslammes. Er kennt nicht bloß einen symbolischen Genuß Christi durch gläubige Auf-

nahme seiner Lehre und tieferes Eindringen in diese, sondern er bezeugt hier seine Kenntnis vom realen Genuß des Gotteslammes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt.

4. Spiritualistische Auffassung der Wirkungsweise des heiligen Abendmahles.

a) Comm. in Mt. 11, 14.

Diese Stelle[71]), besonders wichtig für des Origenes Auffassung von der hl. Kommunion, findet sich im Anschluß an Mt. 15, 11: οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. Dieselbe lautet:

»Es könnte freilich Jemand, der auf die Stelle stößt, sagen: Gleichwie nicht das, was in den Mund eingeht, den Menschen verunreinigt, wenngleich es von den Juden für unrein gehalten werde, so heiligt auch das, was in den Mund eingeht, den Menschen nicht, wenngleich von den Einfältigeren (ἀκεραιοτέρων) geglaubt werde, daß es heilige, nämlich das, was Brot des Herrn genannt wird.«[72])

Origenes antwortet auf diesen Einwand folgendes: »Diese Rede ist, wie ich meine, nicht zu verachten und bedarf daher einer deutlichen Erklärung; die richtige scheint mir folgende zu sein: Gleichwie nicht die Speise, sondern das Gewissen des mit Zweifel Genießenden den Essenden befleckt — ‚denn wer zweifelt, da er ißt, der ist strafbar, da er nicht tut nach dem, was er glaubt' (Röm. 14, 23) — und gleichwie dem Befleckten und Ungläubigen nichts rein ist, nicht zwar an sich, sondern wegen seiner Befleckung

---

[71]) Vgl. zur Stelle: Döllinger, a. a. O., S. 65 f.; Renz, Opfer charakter S. 95; Renz, Geschichte des Meßopferbegriffes, S. 206 f.; Probst, a. a. O., S. 475 und 484 ff.; Schanz, Lehre von den Sakr. S. 337; Schwane, a. a. O., S. 701; Loofs, a. a. O., S. 49 f.; Steitz, Bd. X, S. 78 f.; Ebrard, l. c., S. 274 f.; Redepenning, II, 442; Thomasius, 412 f.; Schanz, Kathol. 1896, II, 126; Huetius, Origen. M. 17, 1077.

[72]) M. 13, 948: εἴποι δ' ἄν τις κατὰ τὸν τόπον γενόμενος, ὅτι, ὥσπερ οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄθρωπον, κἂν νομίζηται εἶναι ὑπὸ Ἰουδαίων κοινόν· οὕτως οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου.

und seines Unglaubens, so heiligt dieses durch das Wort Gottes und das Gebet Geheiligte den Genießenden nicht aus sich selbst; denn wenn dies wäre, so müßte es auch den, der unwürdig das Brot des Herrn ißt, heiligen und niemand würde wegen dieser Speise krank oder schwach geworden oder gestorben sein; denn so etwas hat Paulus gelehrt (1 Kor. 11, 30): ‚deshalb sind unter euch viele krank und schwach und entschlafen manche'. Es ist zwar das Brot des Herrn demjenigen von großem Nutzen, der mit unbeflecktem Geiste und reinem Gewissen des Brotes teilhaftig wird. So aber werden wir weder eines Gutes beraubt durch das Nichtessen von dem durch Gottes Wort und Gebet geheiligten Brote, bloß deshalb, weil wir nicht davon essen; noch auch erhalten wir durch das bloße Essen ein Gut. Denn die Ursache des Verlustes ist Bosheit und Sünde und die Ursache des Gewinnes ist Gerechtigkeit und gute Werke. Dies ist, was Paulus sagt (1 Kor. 8, 8): ‚trotzdem wir essen, gelten wir darum nicht mehr, noch trotzdem wir nicht essen, gelten wir darum nicht weniger'. ‚Wenn aber alles, was zum Munde eingeht, in den Unterleib kommt und ausgeschieden wird' (Mt. 15, 17), so kommt auch die durch das Wort Gottes und Gebet geheiligte Speise, soweit sie materiell ist (καὶ αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικόν), in den Unterleib und wird ausgeschieden; insofern aber das Gebet zu ihr hinzugekommen ist, wird sie nützlich je nach dem Maße des Glaubens, und verleiht dem Geist einen helleren Blick, damit er auf das Nützliche sehe. Und nicht die Materie des Brotes, sondern das über dasselbe gesprochene Wort ist es, welches dem nützt, der es nicht unwürdig des Herrn genießt. Und soviel von dem typischen und symbolischen Leibe. Aber vieles wäre noch zu sagen vom Logos selbst, welcher Fleisch und die wahre Speise geworden ist, welche jedem, der von ihr ißt, das ewige Leben gibt, von welcher kein Böser genießen kann.«[73])

[73]) M. 13, 948—951: καὶ ἔστιν, οἶμαι, ὁ λόγος οὐκ εὐκαταφρόνητος, καὶ διὰ τοῦτο δεόμενος σαφοῦς διηγήσεως, οὕτως ἐμοὶ δοκούσης ἔχειν. Ὥσπερ οὐ τὸ βρῶμα, ἀλλ' ἡ συνείδησις τοῦ μετὰ διακρίσεως ἐσθίοντος κοινοῖ τὸν φάγοντα· »Ὁ γὰρ διακρινόμενος, ἐὰν φάγῃ κατακέκριται, ὅτι οὐκ

Die Hauptgedanken dieser schwierigen Stelle dürften folgende sein.

1. Origenes macht sich zu Mt. 15, 11 einen Einwand. Die Juden hielten die gesetzlich verbotene Speise selbst für unrein. Sie glaubten, der bloße physische Kontakt mit ihr mache ohne Rücksicht auf die innere Beschaffenheit unrein. Hiergegen hat Jesus das Wort gerichtet (Mt. 15, 11). Wenn aber das, was in den Mund eingeht, nicht entheiligt, so könnte jemand sagen, so heiligt es auch nicht. Also heiligt auch das Brot des Herrn nicht, von dem die Einfältigen (ἀκεραιότεροι) glauben, daß es heilige.

2. Diesem Einwand stellt Origenes im folgenden als Grundgedanken gegenüber: Es kommt zum segensvollen Genuß des Brotes des Herrn alles auf die subjektive Beschaffenheit des Genießenden an. Nur dem ist das Brot von

---

ἐκ πίστεως«. Καὶ ὥσπερ οὐδὲν καθαρὸν οὐ παρ' αὐτό ἐστι τῷ μεμιασμένῳ καὶ ἀπίστῳ ἀλλὰ παρὰ τὸν μιασμὸν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀπιστίαν . οὕτως τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁγιάζει τὸν χρώμενον · εἰ γὰρ τοῦτο, ἡγίαζε γὰρ ἂν καὶ τὸν ἐσθίοντα ἀναξίως τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου, καὶ οὐδεὶς ἂν διὰ τὸ βρῶμα τοῦτο ἀσθενὴς ἢ ἄῤῥωστος ἐγίνετο, ἢ ἐκοιμᾶτο · τοιοῦτον γάρ τι ὁ Παῦλος παρέστησεν ἐν τῷ · »Διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄῤῥωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί.« Καὶ ἐπὶ τοῦ ἄρτου τοίνυν τοῦ κυρίου ἡ ὠφέλεια τῷ χρωμένῳ ἐστίν, ἐπὰν ἀμιάντῳ τῷ νῷ, καὶ καθαρᾷ τῇ συνειδήσει μεταλαμβάνῃ τοῦ ἄρτου. Οὔτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν, παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ Θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου, ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι · τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἡ κακία ἐστὶ καὶ τὰ ἁμαρτήματα · καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὰ κατορθώματα · ὡς τοιαῦτα εἶναι τὸ παρὰ τῷ Παύλῳ λεγόμενον ἐν τῷ. »Οὔτε ἐὰν φάγωμεν, περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν, ὑστερούμεθα.« Εἰ δὲ »πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται«, καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται. Κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ὠφέλιμον γίνεται, καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν · καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος · πολλὰ δ' ἂν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγοιτο τοῦ Λόγου, ὃς γέγονε σὰρξ, καὶ ἀληθινὴ βρῶσις, ἧντινα ὁ φαγὼν πάντως ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, οὐδενὸς δυναμένου φαύλου ἐσθίειν αὐτήν.

heiligender Wirkung, der es mit unbeflecktem Geiste und reinem Gewissen empfängt. — Die Einfältigen glauben, das Brot des Herrn heilige. Origenes verwirft diese Ansicht nicht[74]), sondern er modifiziert sie. Aus sich selbst (τῷ ἰδίῳ λόγῳ), d. h. ohne jede Rücksicht auf die Beschaffenheit des Kommunikanten heiligt die Eucharistie allerdings nicht, nur wo ein »unbefleckter Geist und ein reines Gewissen« ist, da ist das Herrenbrot dem Genießenden von Nutzen, da gibt es dem »Geiste helleren Blick«. Die Beschaffenheit des Kommunikanten ist also hier als conditio sine qua non des fruchtbaren Empfanges, nicht aber als deren Wirkursache gefaßt.

Die objektive Heiligkeit des Brotes des Herrn hat Origenes in diesen Worten nicht geleugnet. Er unterscheidet an der Abendmahlsspeise scharf τὸ ὑλικόν, ἡ ὕλη, d. h. das Materielle und das durch die Konsekration Gewordene (ἁγιαζόμενον διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως). Vom Materiellen nur gilt Mt. 15, 17, d. h. nur dieses unterliegt dem gewöhnlichen Verdauungsprozeß; das durch Gebet und das Wort Gottes Geheiligte aber nützt nach dem Maße des Glaubens.[75]) — Die Bereitung der Speise zum »Brote des Herrn« ist eine Heiligung (ἁγιάζεσθαι) und wird bewirkt durch das Wort Gottes und Gebet (διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως); ἔντευξις = Flehgebet ist dasselbe wie oben bei Justin und Irenäus ἐπίκλησις, beziehungsweise ἔκκλησις. Es hindert uns nichts, unter dem λόγος Θεοῦ die Einsetzungsworte zu verstehen und den ganzen Ausdruck als Hendiadyoin. Dann würde Origenes das ἁγιάζεσθαι sich vollzogen denken durch betende Rezitierung der Einsetzungsworte.[76]) — Das Brot des Herrn nennt hier

[74]) Wie Ebrard, a. a. O., S. 274—277, ausführt.

[75]) Daß hier Origenes noch nicht die scholastischen, später dogmatisch fixierten Termini Substanz und Accidenz gebraucht, hat nichts Befremdendes. In der Sache dürfte Origenes unter seiner ὕλη, ὑλικόν das materiell in die äußere Erscheinung Tretende gemeint haben. Renz fügt Opferbegriff, S. 96, noch hinzu: »Gegen die Transsubstant. kann hieraus nichts gefolgert werden, da ja auch nach deren Definition nicht alle Stofflichkeit aufgehört hat.«

[76]) Schanz (Kathol. II, a. a. O., S. 125) sagt von der Auffassung des Origenes in dieser Frage: »Man kann also entweder erklären: das in

Origenes τυπικὸν καὶ συμβολικὸν σῶμα. Oben ist aus mehreren Stellen erwiesen, daß Origenes das Brot des Herrn den realen Leib Christi nennt. Wenn er hier vom symbolischen Leibe sc. Christi (vgl. Brot des Herrn) spricht, so erinnern wir nicht nur an das schon zitierte Wort Harnacks[77]): »Damals verstand man unter Symbol eine Sache, die das in irgend welchem Sinne wirklich ist, was sie bedeutet«, sondern machen auch auf die Tatsache aufmerksam, daß der eucharistische Leib des Herrn insofern typisch oder symbolisch genannt werden kann, »als er unter Symbolen oder äußeren Zeichen zugegen ist und nicht auf grob sinnlicher Weise, wie eine materielle Speise genossen wird, sondern nur unter der Hülle einer solchen Speise.«[78])

3. Vernehmen wir einige gegnerische Auffassungen unseres Textes:

Steitz sagt: »Diese Stelle zeigt, daß Origenes die heiligende Kraft nicht den Elementen, sondern der gläubigen Seele durch das Wort Gottes und das Gebet mitgeteilt denkt.« Allein man beachte: Origenes nennt das »Brot des Herrn« ein »ἁγιαζόμενον διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως«, und wiederum τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα; also ist die Speise selbst geheiligt. Durch sie, zwar nicht durch die sinnfällig äußere Erscheinung (ὕλη), wohl aber durch das über sie gesprochene Gotteswort, gereicht sie dem Würdigen zum Segen.

Redepenning gibt der S. 443 (Bd. II) die Uberschrift »Entbehrlichkeit des Abendmahles«. Er meint: »Ja, soweit geht Origenes, es zu sagen, daß uns nicht, wenn wir unterlassen, von dem geheiligten Brote zu essen, ein Gut entgehe, und nicht deshalb, weil wir es essen, ein Gut zuteil werde, sondern das Gute entgehe uns wegen unserer Schlechtigkeit . . . So bleibt das Abendmahl im Grunde nur Nachhilfe (S. 444) für die Schwachen. Dahin führte die Geringschätzung des Materiellen.« — Allerdings sagt Origenes, daß wir durch Unter-

Gottes Wort bestehende Gebet, oder: Wort Gottes und Anrufung des heiligen Geistes«.

[77]) Dogmengesch. I[3], 436.

[78]) Schwane, a. a. O., S. 703.

lassung der hl. Kommunion nichts verlieren. Dieser Ausdruck ist aus dem Bestreben des Origenes zu erklären, die subjektive Vorbereitung zum Empfange scharf hervorzuheben. Daß aber Origenes weit entfernt ist, die »Entbehrlichkeit des Abendmahles« zu lehren, möge beweisen eine Stelle aus de orat. n. 5, wo er sagt: »Die Führer der Ansicht, daß man nicht zu beten brauche, seien jene, die das sinnlich Wahrnehmbare gänzlich verbannen, weder die Taufe noch die Eucharistie gebrauchen.«[79]) Hier bezeichnet er die Ansicht von der »Entbehrlichkeit der Eucharistie« ausdrücklich als häretisch; er wird sie daher in unserem Texte nicht selbst gelehrt haben.

Ebrard[80]) sagt: »Die Ansicht, daß das Abendmahl selber den Segen wirke, verwirft Origenes (in Mt. 11, 14) als die Meinung der ἀκεραιότεροι mit Berufung auf Mt. 15, 11 und mit Berufung darauf, daß ja sonst auch der unwürdig Essende einen Segen empfangen würde, was doch undenkbar sei. Man würde Unrecht tun, aus dieser Stelle auf die Ansicht zu schließen, daß nur der Gläubige Christi Leib empfange. Würde Origenes einen Empfang des Leibes Christi überhaupt lehren, so wären von diesem Empfange durch obige Worte die unwürdig Genießenden nicht ausgeschlossen, sondern nur vom Segen des Empfanges. Aber noch mehr würde man Unrecht tun, aus obigen Worten zu folgern, daß Origenes einen Empfang des Leibes und Blutes Christi von seiten der Unwürdigen gelehrt und nur den gesegneten Empfang geleugnet habe. Denn wir wissen aus den oben angeführten Stellen, daß nach Origenes selbst der Gläubige nicht Christum empfängt, sondern nur Christi Wort. Brot und Wein sind bloße Symbole und bloß dazu nützlich, dem νοῦς, dem Verstande des Menschen die Heilswahrheit in bildlicher Darstellung klar und durchsichtig zu machen. Das eigentlich Heilvolle, was man im Abendmahl empfängt, sind die Worte der Einsetzung, die Worte vom Heil, welche man bei dieser Gelegenheit hört

[79]) M. 11, 429: ἧς γνώμης προίστανται οἱ τὰ αἰσθητὰ πάντη ἀναιροῦντες καὶ μήτε βαπτίσματι μήτε εὐχαριστίᾳ χρώμενοι. Vgl. Kohlhofer, a. a. O., S. 64; Probst, a. a. O., S. 493.

[80]) Ebrard, a. a. O., S. 274—277.

und welche für denjenigen, der an dieselben glaubt, segenbringend wirken.«

Wir glauben, daß die obigen Ausführungen schon eine Widerlegung dieser Anschauungen enthalten, bemerken jedoch noch besonders: Origenes widerlegt nicht die Ansicht, daß das Abendmahl selber den Segen wirke, sondern nur, daß es nützlich sei ohne jede Beziehung auf den Empfänger. Wäre letzteres wahr, wirkte die Eucharistie nach Art der physischen Ursachen, als magische Kraft ohne Rücksicht auf den Empfänger, so müßte allerdings auch der Unwürdige Segen empfangen. Nach des Origenes Worten empfängt der Würdige nicht, wie Ebrard meint, »Christi Wort«, sondern das Brot des Herrn. ἁγιαζόμενον βρῶμα, ἁγιαζόμενον διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. Wie Origenes näherhin dieses ἁγιαζόμενον βρῶμα wertet, daß er in ihm den Leib Christi sieht, folgt aus den zahlreich oben zitierten Stellen.

Loofs endlich benutzt den Ausdruck ἀκεραιοτέρων in Verbindung mit comm. in Mt. ser. 86 zum Beweise, daß sich Origenes »der Verschiedenheit seiner und der vulgären Auffassung bewußt gewesen sei.« Wir werden hierauf später noch zurückkommen, glauben jedoch schon hier bemerken zu müssen, daß Origenes tatsächlich die symbolische Deutung des Abendmahls, die ihm neben der vulgären realen Deutung möglich ist, höher gestellt hat.

b) Hom. 4, 8 in Lev.

Das Brot des Herrn wird nur dann zum Segen empfangen, wenn der Empfänger in rechter Gesinnung hinzutritt. Diesen Gedanken finden wir wieder in hom. 4, 8 in Lev.

Hier sieht Origenes in der Erklärung von Lev. 6, 14 f. unter dem Opferfleisch des Alten Testamentes das Opferfleisch Christi vorgebildet. Näherhin wendet er die dort angegebene Stelle »Omnis, qui tetigerit ea, sanctificabitur«, auf die Berührung mit dem Fleische Christi an. Seine Worte lauten: »Igitur sacrificium, pro quo haec omnia sacrificia in typo et figura praecesserant, unum et perfectum, immolatus est Christus. Hujus sacrificii carnem si quis tetigerit, continuo sanctificatur. Si immundus est, mundatur; si in plaga est.

sanatur.« Als Beispiel führt er nun das blutflüssige Weib (Mk. 5, 25) an: »Sic denique intellexit illa, de qua paulo ante memoravi, quae profluvium sanguinis patiebatur, quia ipse esset caro sacrificii et caro Sancta sanctorum; et quia vere intellexit, quae esset caro Sancta sanctorum, idcirco accessit. Et ipsam quidem carnem sanctam contingere non audet; nondum enim mundata fuerat, nec quae perfecta sunt, apprehenderat. Sed fimbriam tetigit vestimenti, quo sancta caro tegebatur, et fideli tactu virtutem elicuit ex carne, quae se et ab immunditia sanctificaret et a plaga quam patiebatur sanaret« .... Im folgenden sagt er dann, dies Fleisch hätten alle Heidenchristen berührt, alle, die im Bade der Wiedergeburt geheiligt seien. Darauf fährt er fort: »Si enim, ut diximus, tangat quis carnem Jesu eo modo, quo supra exposuimus, tota fide, omni obedientia accedat ad Jesum, tamquam ad Verbum carnem factum, iste tetigit carnem sacrificii et sanctificatus est. Tangit autem carnes Verbi et ille, de quo dicit Apostolus (Hebr. 5, 14): ‚Perfectorum autem est cibus solidus eorum, qui pro possibilitate sumendi exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali'. Tangit ergo et ille carnem Verbi Dei, qui interiora ejus discutit et occulta potest explanare mysteria.« [81])

Diese Worte des Origenes sind in doppelter Beziehung von Wichtigkeit, sie belehren uns über seine Anschauung vom Inhalt des Abendmahls und von der Art der Wirksamkeit desselben.

1. Was zunächst den Inhalt des Abendmahls anbelangt, so halten wir uns für berechtigt, hier ein Zeugnis für den realen Genuß des Fleisches Christi zu erblicken. Man wird zwar einwenden, caro Christi bedeute auch hier nur die Lehre Christi. Wir sind jedoch der Ansicht, daß die zitierten Worte buchstäblich zu nehmen sind und erst von »Tangit autem carnes Verbi et ille etc....« an von der Lehre die Rede ist. Dies aus folgenden Gründen:

[81]) M. 12, 442.

a) Dem realen Opferfleisch des Alten Testamentes entspricht das reale Opferfleisch Christi. Nach seiner Auffassung der Typen des Alten Testamentes muß dem Typus des Alten Testamentes etwas Reales im Neuen Testament entsprechen; für die Eucharistie speziell haben wir dies aus hom. 7. 2 in Num. nachgewiesen. Also kann auch unter caro Christi bei Beginn der obigen Worte, wo er die Typik besonders betont, nicht symbolisch die Lehre Christi verstanden sein.

b) Das Opferfleisch Christi war real, nicht seine Lehre ist geopfert, sondern er selbst, der Gottmensch »ipse est caro sacrificii et caro Sancta sanctorum«.

c) Das blutflüssige Weib berührt nicht den Saum der »Lehre Christi«, sondern »fimbriam vestimenti, quo sancta caro tegebatur«. Wenn er diese Begebenheit als Beispiel für das Berühren des Fleisches Jesu nennt, so muß wie dort so auch hier reales Fleisch berührt werden. Daß übrigens die alexandrinische Schule das blutflüssige Weib gern als Vorbild des Kommunikanten faßte, beweist zudem die Ep. can. ad Bas. can. 2 des hl. Dionys. M., des Schülers und daher besten Interpreten des Origenes.

d) Origenes meint jedoch nicht nur die Berührung durch das blutflüssige Weib. Auch wir können das Fleisch Christi berühren; so haben es die aus dem Heidentum Bekehrten, so alle Getauften berührt; »wer immer das Fleisch Jesu auf diese Weise berührt und hinzutritt zu Jesus, als dem Wort, das Fleisch geworden, der berührt das Opferfleisch.« Hier hebt Origenes besonders die Realität des Fleisches Christi hervor durch »ad Jesum tamquam ad Verbum carnem factum«. Er dürfte schwerlich das symbolische Fleisch Christi, die Lehre, gemeint haben.

e) Die symbolische Deutung im folgenden ist scharf durch autem und besonders durch et ille von der realen geschieden. »Es berührt aber das Fleisch (carnes, nicht carnem) des Logos auch jener, der ....« Darum finden wir hier ein Zeugnis dafür, daß Origenes ein wirkliches Berühren des Fleisches Christi gekannt hat. Man sage nicht, das

gelte nur für das Weib im Evangelium. Er hat vielmehr den Gedanken verallgemeinert, wenn er sagt: »Si enim. ut diximus, tangat quis carnem Jesu eo modo, quo supra exposuimus (d. h. wie er es zuvor am Beispiel des Weibes gezeigt hat), tota fide, omni obedientia accedat ad Jesum . . .« Ein solches Berühren aber mit Jesu Fleisch ist nicht anders möglich als durch Genuß der eucharistischen Speise, die er in den oben zahlreich zitierten Stellen »einen gewissen hl. Leib. Leib Christi« nennt.

2. Ist aber in unserer Stelle von der Eucharistie die Rede, so folgt, daß Origenes auch von der Wirkungsweise der Eucharistie redet. Die Art und Weise, wie das Weib das Fleisch, respektive den Saum des Kleides Jesu berührt, ist ihm Vorbild unserer Berührung mit dem Fleische Christi. dem sanctum sanctorum. Vom Weibe betont er die gläubige Gesinnung (quia vere intellexit, quae esset caro sancta sanctorum, idcirco accessit); durch diese gläubige Berührung erweckte sie die Kraft aus dem Fleische (fideli tactu virtutem elicuit ex carne). So muß ein jeder zum Fleische Christi hinzutreten: tota fide, omni obedientia accedat ad Jesum, tamquam ad Verbum carnem factum; dann berührt er das Opferfleisch und ist geheiligt (sanctificatus est). Darum ist hier derselbe Gedanke ausgesprochen wie comm. in Mt. 11, 14: Die gläubige, gehorsame Gesinnung des Genießenden ist conditio sine qua non des segensvollen Genusses der hl. Eucharistie.

c) Comm. in Jo. tom. 32, 24 alias 16.

Wichtig für die Lehre von der objektiven Wirksamkeit der hl. Eucharistie, für die Notwendigkeit der Vorbereitung. wichtig, weil ältere calvinistische Theologen darin ihre Anschauung wiederfanden, ist endlich noch comm. in Jo. tom. 32, 24 alias 16.[82])

Origenes erklärt hier die Judasszene beim letzten Abendmahl, näherhin Jo. 13, 27 und 13, 30. Daraus, daß Jo. 13, 30

[82]) Vgl. Schwane, a. a. O., S. 706; Probst, S. 463 und 495; Redepenning, II, 443; Steitz, a. a. O. in fine.; Döllinger, a. a. O., S. 70 f.; Huetius, Origeniana, l. 2., cap. 2, qu. 14, n. 3 (M. 17, 1083).

nur stehe: »und als er den Bissen genommen«, nicht aber beigefügt sei »und gegessen hatte«, glaubt Origenes vielleicht schließen zu dürfen, Judas habe den Bissen nur genommen, nicht aber gegessen. Dann heißt es weiter: »Es war nach dem Bissen, der von Judas vielleicht nicht gegessen war, Satan, der in den Judas hineingefahren war, verhinderte den Gebrauch des Bissens, damit nicht Judas Vorteil habe von der durch Jesus gereichten Gabe des Bissens; — denn er hat eine nützende Kraft für den Gebrauchenden. Er aber, der einmal gezielt hatte auf sein Herz, auf daß er den Meister verrate, fürchtete, daß der abgeschlossene Pfeil abirrte von seinem Ziele, wenn er den Bissen genießen würde, verhinderte es sofort als Judas den Bissen nahm und fuhr in ihn, damals als das Wort gesprochen wurde: Was du tun willst, das tue bald (Jo. 13, 27) und als Judas den Bissen nahm und schnell hinausging. Und so möchte man wohl nicht unwahrscheinlich zu unserer Stelle sagen: Gleichwie derjenige, welcher unwürdig das Brot des Herrn ißt oder dessen Kelch trinkt, sich zum Gerichte ißt und trinkt (1 Kor. 11, 27ff.), indem eine und dieselbe Kraft im Brote und im Kelche bei guter Beschaffenheit der Seele Gutes, bei böser aber Verdammnis bewirkt, so war auch der Bissen, welchen Jesus reichte, gleicher Art mit dem, was er den übrigen Aposteln gab, da er sagte: Nehmet, esset; allein den Aposteln gereichte es zum Heile, dem Judas aber zum Gerichte, so daß nach dem Bissen der Satan in ihn fuhr. Nach der allgemeineren Annahme wird dieses Brot und dieser Trank von den Einfältigeren (ἁπλουστέροις) von der Eucharistie verstanden. Die aber gelernt haben, tiefer zu sehen (βαθύτερον ἀκούειν) verstehen es nach einer göttlicheren Verheißung auch von der Nahrung der Wahrheit des Logos.« [83])

[83]) M. 14, 808 f., Berl. Ausg. Bd. 4, 467: μετὰ τὸ ψωμίον οὖν τάχα μὴ βρωθὲν ὑπὸ τοῦ Ἰούδα, προλαβόντος τοῦ εἰσελθόντος εἰς τὸν Ἰούδαν σατανᾶ τῆν χρῆσιν τοῦ ψωμίου, ἵνα μὴ ὄνηται ὁ Ἰούδας τῆς ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ δόσεως τοῦ ψωμίου· τὸ μὲν γὰρ εἶχε δύναμιν ὠφελητικὴν τῷ χρησομένῳ. ὁ δὲ, ἅπαξ βαλὼν αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδῷ τὸν διδάσκαλον, φοβούμενος μὴ τὸ βεβλημένον ἐκπέσῃ τοῦ βληθέντος διὰ τῆς τοῦ ψωμίου χρήσεως, προλαβὼν ἅμα τῷ λαβεῖν τὸν Ἰούδαν τὸ ψωμίον, εἰσῆλθεν εἰς αὐτὸν,

1. Origenes macht hier zunächst nähere Angaben über die Wirkungsweise der Eucharistie. Dem Brote des Herrn, der Eucharistie, die er unter dem gereichten Bissen versteht, wohnt eine objektiv wirkende, heiligende Kraft inne. »Satan verhindert den Genuß des Bissens, damit nicht Judas Nutzen davon habe. Denn der Bissen hat eine nützende Kraft für den ihn Genießenden (εἶχε δύναμιν ὠφελητικὴν τῷ χρησομένῳ).« Satan glaubt also, daß selbst Judas noch durch den Genuß der Eucharistie hätte von seinem Vorhaben abgehalten werden können. Jedoch hängt der Nutzen ab von der Beschaffenheit des Empfängers. »Ein und dieselbe Kraft im Brote und im Kelche bewirkt bei guter Beschaffenheit Gutes, bei böser aber Verdammnis (τῆς μιᾶς ἐν τῷ ἄρτῳ κρείττονος δυνάμεως καὶ ἐν τῷ ποτηρίῳ ὑποκειμένῃ μὲν διαθέσει [Zustand, Gesinnung κρείττονι ἐνεργαζόμενης τὸ βέλτιον, χείρονι δὲ ἐμποιούσης τὸ κρῖμα).« »Den übrigen Aposteln gereicht er zum Heile, dem Judas aber (der den Bissen zwar nicht gegessen, aber doch an sich genommen habe) zum Gerichte.«[81]) Man sieht, hier ist dieselbe Anschauung wie im comm. in Mt. 11, 14, die gute Beschaffenheit des Empfängers ist als conditio sine qua non des heilbringenden Genusses gedacht; der Speise selbst wohnt eine δύναμις ὠφελητική inne. Man kann also nicht sagen, dem Brote des Herrn mangele bei Origenes jede objektive Heiligkeit

ὅτε καὶ εἰρημένου τοῦ. »Ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον« · λαβὼν τὸ ψωμίον Ἰούδας, ἐξῆλθεν εὐθύς. Καὶ οὕτως δ' ἂν οὐκ ἀπιθάνως εἰς τὸν τόπον λέγοιτο, ὥσπερ ὁ ἀναξίως ἐσθίων τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου, ἢ πίνων αὐτοῦ τὸ ποτήριον, εἰς κρῖμα ἐσθίει, καὶ πίνει, τῆς μιᾶς ἐν τῷ ἄρτῳ κρείττονος δυνάμεως, καὶ ἐν τῷ ποτηρίῳ, ὑποκειμένῃ μὲν διαθέσει κρείττονι ἐνεργαζομένης τὸ βέλτιον, χείρονι δὲ ἐμποιούσης τὸ κρῖμα · οὕτω τὸ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ψωμίον ὁμογενὲς ἦν τῷ δοθέντι καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις, ἐν τῷ · »Λάβετε, φάγετε« · ἀλλ' ἐκείνοις μὲν εἰς σωτηρίαν, τῷ δὲ Ἰούδα εἰς κρῖμα, ὡς μετὰ τὸ ψωμίον εἰσεληλυθέναι εἰς αὐτὸν τὸν σατανᾶν. Νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἁπλουστέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχήν · τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσι κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας Λόγου ἐπαγγελίαν.

[81]) Man wird hier unwillkürlich an die Lehre der heiligen Kirche erinnert, die der englische Lehrer in die bekannten Worte kleidet: Sumunt boni, sumunt mali: sorte tamen inaequali, vitae vel interitus. Mors est malis, vita bonis, vide paris sumptionis, quam sit dispar exitus.

(Steitz. a. a. O.), noch weniger kann man mit Ebrard behaupten: »Origenes verwerfe die Ansicht, daß das Abendmahl selber den Segen wirke.« Das gerade Gegenteil ist hier von Origenes gelehrt.

2. Wie Huetius, l. c. berichtet, haben calvinistische Theologen (Aubertin, Larroque, Basnage) die Stelle gegen die reale Gegenwart in folgender Weise verwandt: der dem Judas gereichte Bissen war gleicher Art (ὁμογενές) wie das Brot der Eucharistie. Da nun der dem Judas gereichte Bissen nur gemeines Brot war, so ist auch nach Origenes die hl. Eucharistie selbst nur gemeines Brot. — Der Beweis gegen diese Schlußfolgerung ist aus dem Kontexte leicht zu führen. Der Untersatz ist falsch. Origenes hat den Bissen, den der Herr dem Judas reichte, wohl für die Eucharistie gehalten: das folgt aus dem Satze, daß der Bissen für den Empfänger eine nutzbringende Kraft habe, sowie aus der Behauptung: Satan habe gefürchtet, Judas würde im Falle, daß er von dem Bissen essen würde, sein Vorhaben nicht ausführen; das folgt endlich daraus, daß Origenes das Hineinfahren Satans in den Judas als eine Folge des Empfangens des Bissens auffaßt, nachdem er vorher die bekannte Stelle von der unwürdigen Kommunion zitiert hat. Zudem sagt Origenes comm. in Mt. ser. 82 (M. 13, 1732) deutlicher, Judas habe die Eucharistie empfangen.

3. Mit dem Worte νοείσθω beginnt noch eine letzte wichtige Bemerkung. Wie wir es schon oben comm. in Mt. ser. 86 und vielleicht auch comm. in Mt. tom. 11, 14 fanden, unterscheidet er hier abermals eine doppelte Auffassung des Brotes und Trankes (beim Abendmahl — denn dies kann nach dem Zusammenhang nur gemeint sein). Die eine Meinung ist die der ἁπλούστεροι, d. h. der Einfältigeren, die er als die allgemeinere (κοινότερα) bezeichnet; diese sieht in dem Brot und Trank des Abendmahls die hl. Eucharistie. Sie faßt also das Abendmahl wörtlich, wie Origenes in Mt. ser. 86 sagt: qui parvulus quidem est in Christo et in Christo adhuc carnalis, intelligat communiter. — Die zweite Meinung aber ist die jener, die gelernt haben, tiefer zu

schauen (eigentlich hören: μεμαθηκόσι βαθύτερον ἀκούειν), oder wie er, der in Mt. ser. 86 sagt comm. prudentiores. Diese Ansicht sieht in Brot und Kelch ein Bild der nährenden Kraft der Lehre des Logos. — Beide Ansichten schließen sich jedoch nicht aus. Das beweist unsere Stelle. »Die aber gelernt haben tiefer zu schauen verstehen es nach göttlicher Verheißung auch (καί) von der Nahrung der Wahrheit des Logos«, d. h. als Fortgeschrittene in der religiösen Erkenntnis haben sie auch noch die symbolische Deutung neben der realen Auffassung. — Diese symbolische Deutung des Abendmahls aber stellt Origenes höher als die reale. »Das muß man nämlich einfach zugeben, wenn man die Lehre des Origenes so wiedergeben will, wie er sie vorgetragen hat« (Probst. a. a. O., S. 464). Die Verheißung, auf die Origenes hier die spiritualistische Erklärung gründet, nennt er θειότερα, d. h. eine göttlichere, wodurch er sie tatsächlich höher stellt als die reale.

§ 19. Die Vorstellung des realen Genusses und das philosophisch-theologische System des Origenes.

1. Einwand der protestantischen Dogmenhistorik.

Man wird gegen das gewonnene Resultat einwenden: Origenes kann nicht an einen realen Genuß des verklärten Leibes und Blutes Christi geglaubt haben. Sein gesamtes philosophisch-theologisches System verbietet diese Annahme. Steitz schon hat diesen Einwand gegenüber Döllinger erhoben: »Origenes vermochte sich selbst in dem verklärten Leibe Christi nichts Materielles mehr zu denken«; noch weiter geht der Gegengrund, den Kahnis gegen die reale Gegenwart bei Origenes anführt: »Origenes denkt sich den Logos auch nach seiner Menschwerdung unkörperlich«; und Loofs[85]) endlich behauptet: »Die Begriffe Leib und Blut des erhöhten Christus, das Essen zur Unsterblichkeit und ἀνάστασις σαρκός konnten im System des Origenes keine Stellung finden.«

[85]) Steitz, a. a. O., Bd. 10, 78 ff.; Kahnis, a. a. O., S. 204 f.; Loofs, Real-Enz. I³, S. 49 f.

2. Widerlegung.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, ausführlich zu untersuchen, wie Origenes über die Materie überhaupt gelehrt hat[86], insbesondere ob Redepenning[87] recht hat mit der Behauptung: »Bei Origenes ist die Materie die Erscheinungsform des Bösen, die Mannigfaltigkeit des menschlichen Körpers Zeichen des Abfalls von dem reinen, vollen Geistesleben, und die Seele, der eigentliche Mensch, ist wesentlich in den Körper gewiesener, sündiger oder von der Sünde doch irgendwie ergriffener Geist.« Wir beschränken uns, in wenigen Zügen seine Lehre vom Leibe Christi hienieden im Zustande der Erniedrigung und im Himmel im Zustande der Verklärung wiederzugeben und einige Bemerkungen über das Essen zur Unsterblichkeit und die Auferstehung des Fleisches hinzuzufügen.[88])

a) Der Leib Christi auf Erden nach Origenes.

Origenes lehrt mit der gesamten Tradition die wahre menschliche Natur des fleischgewordenen Logos. Der vor aller Kreatur aus dem Vater erzeugte Sohn Gottes »hat in den letzten Zeiten sich selbst entäußert und Fleisch angenommen, indem er Mensch wurde, während er Gott war und, Mensch geworden, blieb er, was er war, nämlich Gott. Er nahm einen Leib an, dem unsrigen ähnlich, nur dadurch unterschieden, daß er von einer Jungfrau und aus dem hl. Geiste geboren war. Dieser Herr Christus ist geboren worden und hat gelitten in Wahrheit und hat nicht bloß zum Schein diesen gemeinen Tod erlitten, er, der in Wahrheit starb, denn in Wahrheit ist er von den Toten auferstanden, hat nach seiner

---

[86]) Lang M., Über die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes. Leipzig 1892, S. 16, 28; Schwane, a. a. O., S. 501 ff.

[87]) Redepenning, a. a. O., Bd. II, 382.

[88]) Vgl. zum Folgenden: Möhler, Patrol., S. 540 ff.; Probst, a. a. O., S. 504; Knittel, Origenes' Lehre von der Menschwerdung, Tübing. Theol. Quartalschr. 1872; Harnack, Dogmengesch. I[3], 638 ff.; Redepenning, a. a. O., Bd. II, 120, 383, 394; Peters, im Freib. Kirchenlex.[2], Bd. IX, 1070; Gieseler, Clem. Alex. et Orig. doctrinae de corp. Christi, Göttingen 1837 (mir nicht zugänglich).

Auferstehung mit den Jüngern verkehrt und ist aufgenommen worden.«[89])

Danach besaß Christus einen wahren menschlichen Leib. Mit diesem menschlichen Leibe, der nicht befleckt und sündhaft, sondern »ein reiner Leib« (καθαρὸν σῶμα)[90]) war, hat sich der göttliche Logos verbunden, zwar nicht direkt, denn daß Gott sich unmittelbar mit dem Fleische verbinde, hält er für unmöglich[91]), sondern indirekt durch die wahre geschaffene menschliche Seele Christi, die er sich gleich den übrigen Menschenseelen wohl präexistent gedacht haben wird.[92])

Was nun die nähere Beschaffenheit des menschlichen Leibes Jesu anlangt, so denkt er sich denselben zunächst aufs innigste mit der Gottheit vereint. »Sein sterblicher Leib und die menschliche Seele, die in ihm war, haben in ihm (Logos) dadurch das Höchste und Größte erreicht, daß sie nicht eine bloß äußere Gemeinschaft zu demselben, sondern eine Einigung und Vermischung (ἑνώσει καὶ ἀναχράσει) mit ihm ein-

[89]) De Princip., lib. 1, n. 4 (M. 11, 117): Tum deinde quia Jesus Christus ipse est qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset, ‚per ipsum enim omnia facta sunt', novissimis temporibus seipsum inaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus. Corpus assumpsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex Virgine et Spiritu sancto est. Et quoniam hic Jesus Chr. natus et passus est in veritate, et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus; vere enim a mortuis resurrexit, et post resurrectionem conversatus cum discipulis suis, assumptus est. Vgl. auch in Mt. com. ser. 33 (M. 13, 1643 f.), c. Cels., 2, 23 (Berliner Ausgabe Bd. 1, 152).

[90]) C. Cels. 2, 69 (M. 11, 904).

[91]) De princ., 2, 6, 3 (M. 11, 211): non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri.

[92]) Es kommt hier besonders in Frage: in Jo. I, 37 (M. 14, 87); De princ., 2, 6, 3 (M. 11, 211: ab initio creaturae et deinceps sei mit dem Logos seine menschliche Seele verbunden gewesen). Vincenzi (in S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio. Romae 1864) sucht zwar nach dem Artikel im Kirchenlexikon (Bd. IX², 1070) die Worte ab initio creaturae durch ab initio creatae humanitatis Jesu zu erklären. Jedoch scheint diese Erklärung nicht zu befriedigen. In Ep. ad Rom., 3, 8 (M. 14, 950) soll nach Vincenzi Origenes sich gegen die Präexistenz aussprechen. Ich finde die Stelle nicht.

gingen und in die Gemeinschaft der Gottheit gesetzt, in Gott übergingen.«[93]) — Dieser Leib war infolge seiner Gemeinschaft mit der Gottheit bereits auf Erden ein wandelbarer Leib, der verschiedene Gestalten annehmen konnte, je nach dem geistigen Standpunkte des Beschauers. »In voller Verklärung sahen ihn die Jünger, die er mit sich auf den Berg der Verklärung nahm« (Redepenning S. 393). »die Leidenden, die heilende Hilfe bei ihm suchten, sahen etwas anders als diejenigen, welche in ihrer Gesundheit auf den Berg hatten gehen können« (c. Cels. II, 64); »und daß sein äußeres Erscheinen nicht stets das gleiche war, beweisen die Worte: ‚den ich küssen werde, der ist es' (ibidem); ‚er änderte seine Gestalt, wann und vor wem es ihm gefiel' (ibidem).[94]) Wir dürfen uns nicht darüber wundern, daß die Beschaffenheit des sterblichen Leibes Jesu durch die Fügung und Vorsehung Gottes in eine himmlische und göttliche Eigenschaft verwandelt wurde.«[95]) Der Leib Christi ist demnach »schon während seines geschichtlichen Lebens immer mehr verklärt worden, erhielt demgemäß wunderbare Fähigkeiten und erschien den Menschen je nach ihren Fähigkeiten verschieden«.[96])

b) Der verklärte Leib Christi nach Origenes.

Die Verklärung des Leibes, die auf Erden sich schon gezeigt, wird eine dauernde von der Auferstehung an. Schon während der 40 Tage, die Christus noch auf Erden weilte, war sein Leib verklärt; alle konnten den Anblick des verklärten Leibes nicht ertragen. Das ist auch der Grund, weshalb er nicht mehr allen erschien und auch den Aposteln

[93]) C. Cels, 3, 41 (M. 11, 973): τὸ δὴ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει τὰ μεγιστά φαμεν προσειληφέναι, καὶ τῆς ἐκείνου θεότητος κεκοινωνηκότα εἰς Θεὸν μεταβεβηκέναι.

[94]) Bibliothek der Kirchenv. Kempten. Origenes, Bd. II. Übersetzung von J. Röhm, S. 250 f., Text M. 11, 897.

[95]) C. Cels, III 41 (M. 11, 975): Τί θαυμαστὸν, τὴν ποιότητα τοῦ θνητοῦ κατὰ τὸν Ἰησοῦν σώματος προνοίᾳ Θεοῦ βουληθέντος, μεταβαλεῖν εἰς αἰθέριον καὶ θείαν ποιότητα.

[96]) Harnack, Dogmengesch. I³, 640, Anm.

nur dann und wann.[97]) Er ist der erste, der mit seinem Fleische in den Himmel gestiegen ist.[98]) Alle Räume des Himmels hat er durcheilt.[99]) Die Verklärung des Leibes Christi im Himmel denkt sich Origenes nach Analogie der Verklärung auf Tabor, ein Gedanke, der oftmals wiederkehrt.[100]) Es scheint nun, als ob Origenes mit zunehmender Verklärung des Leibes Christi ein völliges Aufgehen desselben in die Gottheit gelehrt habe. Man schöpft diese Ansicht aus zwei Stellen.

Hom. 15, 6 in Jer. (M. 13, 436) will Origenes erklären: Maledictus homo, qui spem habet in hominem. Es könnte jemand sagen, wir Christen setzten auf einen Menschen, auf Christus, unsere Hoffnung. Demgegenüber weist er auf Christi Gottheit hin; dann sagt er: »ἀλλ' εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἄνθρωπος, aber wenn er auch Mensch war, jetzt ist er durchaus nicht Mensch.« Unseres Erachtens handelt die Stelle nur von der irdischen menschlichen Natur. Man schließt zu viel, wenn man hieraus die Leugnung einer verklärten Menschlichkeit Christi folgert.

Was die zweite Stelle anlangt, hom. 29 in Lk. (M. 13, 1876), so steht dort allerdings: homo esse cessavit. Allein man beachte auch hier den Zusammenhang. Origenes erklärt die erste Versuchung Christi. Am Schluß der Homilie macht er folgende schöne Anwendung: »Si igitur Filius Dei Deus pro te homo factus est et tentatur: qui natura homo es, non debes indignari, si forte tentaris. Quod si tentatus, illum imitatus fueris, qui pro te tentatus est, et omne viceris tentamentum, habebis spem cum eo, qui tum homo fuit, nunc autem homo esse cessavit. Nam si qui quondam homo

[97]) C. Cels. II, 63—67.

[98]) Fragm. in Ps. 15 (erhalten in der Apologia Pamphili martyris pro Origene, M. 12, 1215): Crucifixus enim primogenitus ex mortuis factus et post resurrectionem assumptus in coelum, secum terrenum corpus evexit, ita ut terrerentur et obstupescerent virtutes coelestes, videntes carnem ascendentem in coelum.

[99]) De princ., II, 11, 6 (M. 11, 246): sequens eum, qui transgressus est coelos, Jesum Filium Dei.

[100]) Vgl. C. Cels. 4, 16; in Jo. 32, 17 (M. 14, 815); comm. in Mt. ser. 50 (M. 13, 1675) und comm. in Mt. ser. 70 (M. 13, 1711).

erat, postquam tentatus est, et recessit ab eo diabolus usque ad tempus mortis, a mortuis resurgens ultra non moritur: omnis autem homo morti subjacet: iste ergo qui nequaquam moritur, jam non est homo, sed Deus est. Si autem Deus est, qui quondam homo fuit, et oportet te illi similem fieri: ‚Quando similes ejus fuerimus, et viderimus eum sicuti est' (1 Jo. 3, 2), te quoque necesse erit Deum fieri in Christo Jesu.« Wenn man die Ausdrücke: »omnis homo morti subjacet; qui nequaquam moritur, jam non est homo, sed Deus; te necesse est Deum fieri« abwägt, so scheint Origenes in »nunc homo esse cessavit« in homo die Sterblichkeit besonders zu betonen; diese Sterblichkeit spricht er dem Auferstandenen ab; nicht aber jede menschliche Natur; wie er umgekehrt für den Christen fordert »Deum fieri«, d. h. nach dem Zusammenhange auch wohl in Christo Jesu dereinst unsterblich werden. Loofs ist daher unseres Erachtens nicht berechtigt, die beiden genannten Stellen dafür anzuführen, daß dem Origenes der Begriff des Leibes und Blutes des erhöhten Christus undenkbar gewesen sei.

Zwar scheint der Alexandriner zu lehren, daß die verklärte Leiblichkeit Christi schließlich »eins mit dem Logos werde«, daß dann Christus nichts anders mehr sein wird als der Logos. Denn Comm. in Jo. tom. 32, 25 (alias 17) sagt er:

»Übrigens war die Verherrlichung des Menschensohnes, der Gott durch seinen Tod verherrlicht hatte, diese, daß er nicht etwas anderes mehr sei als der Logos, sondern derselbe wie er. Denn wenn der, ‚welcher dem Herrn anhängt, ein Geist mit ihm ist' (1 Kor. 6, 17), wie sollte man nicht auch über diesen Geist nicht mehr sagen können: sie sind zwei; und wie sollten wir nicht vielmehr sagen, daß das Menschliche an Jesu mit dem Logos Eins geworden sei, indem derjenige, der es für keinen Raub hielt, Gott gleich zu sein (Phil. 2, 6), erhoben wurde, dagegen der Logos auf seiner Höhe blieb oder vielmehr in dieselbe zurückversetzt wurde, da er wieder bei Gott war — so Gott-Logos seiend Mensch.« [101]) Der letzte

[101]) M. 14, 813; Berliner Ausgabe 4, 470: ἡ δὲ ὑπερύψωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, γενομένη αὐτῷ δοξάσαντι τὸν θεὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ θανάτῳ, αὕτη ἦν, τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ. εἰ γὰρ »Ὁ

Ausdruck: Θεὸς λόγος ὢν ἄνθρωπος scheint doch anzudeuten, daß sich Origenes Christum selbst im Zustande höchster Verklärung noch irgendwie als Mensch gedacht hat. Daher sagt auch Harnack[102]): »Die menschliche Natur bleibt dem Logos nun ewig, aber eben nur so, wie uns unsere Natur nach der Auferstehung bleibt.«

Man vergleiche endlich noch, wie Origenes sich die Wiederkunft Christi zum Weltgerichte gedacht hat. Zwei Stellen aus comm. in Mt. kommen hier besonders in Frage (ser. 50 und ser. 70). Origenes hebt beidemal scharf hervor: Christus wird wiederkommen in seinem eigenen verklärten Leibe. Ser. 50: »Der Leib, den er empfangen durch die Kraft des Allerhöchsten, durch der Jungfrau Vermittlung, muß geehrt werden. Deshalb erscheint er auf den Wolken des Himmels.«[103]) Ser. 70 betont er die Beschaffenheit dieses Leibes: es ist ein Leib ähnlich jenem auf dem Berge der Verklärung. Diesen Glauben bezeichnet er ausdrücklich als den Glauben der gesamten Kirche.[104]) Es dürfte jedoch auch hier nicht

κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν (1 Kor. 6, 17), ὡς καὶ ἐπὶ τούτου καὶ τοῦ πνεύματος μηκέτι ἂν λέγεσθαι τὸ ‚Δύο εἰσίν', πῶς οὐχὶ μᾶλλον τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Ἰησοῦ μετὰ τοῦ λόγου λέγοιμεν γεγονέναι ἕν, ὑπερυψωμένου μὲν τοῦ »μὴ ἁρπαγμὸν ἡγησαμένου τὸ εἶναι ἴσα θεῷ« (Phil. 2, 6), μένοντος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ ὕψει ἢ καὶ ἀποκαθισταμένου ἐπ' αὐτὸ τοῦ λόγου, ὅτε πάλιν ἦν πρὸς τὸν θεόν, θεὸς λόγος ὢν ἄνθρωπος.

Auch Probst meint a. a. O., 504, Origenes habe die Vergeistigung des Leibes bis zur völligen Entkörperung gelehrt, die allerdings erst nach dem Gerichte und Weltende eintrete. — Es ist gewiß wahr, die letzte Konsequenz des Systemes forderte ein Verschwinden des Leibes Jesu, »weil er ja nach der Übersetzung des Hieronymus, wenigstens de princ. III, 6, 1, schließlich alles Existierende in den rein geistigen Urstand zurückkehrend denkt« (Knittel, a. a. O., 132), aber Origenes hat diese Konsequenz nicht gezogen.

[102]) Harnack, Dogmengesch. I[3], 641.

[103]) M. 13, 1676: Non solum autem exaltavit eum secundum spiritum, sed etiam secundum corpus, ut per omnia sit exaltatus. Et corpus, quod suscepit de virtute Altissimi et de Virgine hujusmodi ministerium ministrante, debebat honorari, ut et super talibus nubibus veniret.

[104]) M. 13, 1711: Certe secundum et gloriosum Christi adventum fore credit omnis ecclesia, quando et Filius Dei, qui assumptus est

zu leugnen sein, daß seinem System diese Gedanken nicht entsprachen, wie er denn auch anderswo die Wiederkunft Christi geistig erklärt hat.[105])

Jedenfalls kennt Origenes sicher bis zum Weltende einen verklärten Leib Christi, identisch mit dem aus der Jungfrau geborenen, ähnlich dem Verklärungsleibe auf dem Berge. Daher dürften seine christologischen Ansichten nicht mit Erfolg gegen obiges Resultat geltend gemacht werden können.

c) Das »Essen zur Unsterblichkeit« bei Origenes.

Loofs weist a. a. O. endlich noch darauf hin, daß dem Origenes die Begriffe »Essen zur Unsterblichkeit und ἀνάστασις σαρκός« undenkbar gewesen seien, und daß daher die Vorstellung des realen Genusses in seinem System keine Stellung habe finden können. Er wiederholt hier nur, was Steitz schon (a. a. O. am Ende) hervorgehoben: »Hatte noch bei Klemens das Abendmahl eine Bedeutung für den Leib, so ist bei Origenes diese Beziehung spurlos verschwunden. Der rein geistige Inhalt der eucharistischen Feier ist ihm reine Seelenspeise geworden.«

Bezüglich des »Essens zur Unsterblichkeit«, von dem nach Jo. 6, 54 fast bei allen behandelten Vätern die Rede war, ist zu bemerken, daß Origenes davon allerdings seltener spricht. Er hat sich aber auch hier dem gemeinkirchlichen Glauben nicht entziehen können. Schon de orat. 27: (M. 11, 513) fanden wir den Beweis hierfür. »Das tägliche Brot ... teilt von seiner eigenen Unsterblichkeit — denn unsterblich ist der Logos Gottes — dem Genießenden mit.«

in gloria, sic cum gloria huc revertetur in specie sua et pulchritudine sua, ut corpus ejus sit quale fuit cum transformatus fuisset in monte coram tribus discipulis coascendentibus ei; ut jam non tribus, nec aliis paucis, sed universis gentibus congregatis ante eum appareat et sedeat super sedem gloriae suae et tunc segregabit malos a bonis. — Wie Knittel, a. a. O., S. 132, sagen kann, »Origenes beschreibe das Wiederkommen Christi rein geistig«, bleibt bezüglich ser. 70 uns völlig unverständlich, bezüglich ser. 50 scheint Origenes allerdings in obigen Worten nur die Meinung der »ἀκεραίοτεροι, ἁπλούστεροι« wiederzugeben, die er jedoch nicht verwerfen will. [105]) Schwane, a. a. O., S. 333.

Während als Wirkungen des täglichen Brotes für die Seele Gesundheit, Wohlbefinden und Kraft dort genannt sind, denkt sich Origenes die Unsterblichkeit dem Genießenden mitgeteilt, d. h. dem ganzen Menschen, der davon genießt. Wir können daher nicht umhin, hier den gemeinchristlichen Gedanken des »Essens zur Unsterblichkeit« zum wenigsten angedeutet zu finden.

Dem Origenes war also der Begriff »Essen zur Unsterblichkeit« doch wohl nicht ganz fremd. Dies deshalb, weil er sich der traditionellen, durch die Auktorität der Bibel und Kirche geforderten ἀνάστασις σαρκός nicht hat entziehen können.[106]) Mochte auch in seiner Lehre von der Materie als »der Erscheinungsform des Bösen« als letzte Konsequenz die Leugnung der Auferstehung liegen, »der Formel ‚Auferstehung des Fleisches' hat er sich nur angeschlossen, weil die Kirchenlehre sie enthielt; er hat sie aber nach 1 Kor. 15, 44 so gedeutet, daß ein corpus spiritale auferstehen wird, dem alle Eigenschaften des Sinnlichen, wie auch alle Glieder, die sinnliche Funktionen haben, fehlen werden und das, wie die Engel und Gestirne, im Lichtglanze strahlen wird« (Harnack).[107])

Für eine Auferstehung, eine Unsterblichkeit des Fleisches in diesem Sinne ist ihm also das eucharistische Brot von Einfluß.

3. Das Gesamtergebnis

vorstehender Untersuchungen dürfte auf folgende Punkte zuzückzuführen sein.

I. Origenes kennt und anerkennt den Glauben der Kirche an die hl. Eucharistie als das wahre Fleisch und Blut des verklärten Christus.

[106]) Vgl. De princ., II, 10, 1—3 (M. 11, 233 sq.); c. Cels, 5, 14—24 (M., 11, 1201 sq.); Redepenning, a. a. O., 2, 450, 462; Schwane, a. a. O., S. 504 f.; Lang, a. a. O., S. 29 ff.; Freib. Kirchenlexikon. IX², 1072; Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier 1851; Kraus J. B., Die Lehre des Origenes über die Auferstehung (Progr.). Regensburg 1859 (die beiden letzten Werke sind nicht benutzt).

[107]) Harnack, Dogmengesch. I³, 645.

Dieser Satz stützt sich auf folgende Ergebnisse:

1. Origenes nennt die Eucharistie ausdrücklich Leib und Blut Christi.

Die Brote sind ihm ein gewisser hl. Leib geworden (c. Cels. 8. 33); das Brot der Segnung ist der Leib Christi (hom. 18, 13 in Jer., hom. 2, 6 in Ps. 37, hom. 13, 3 in Ex.); das Fleisch des Wortes Gottes ist wirklich eine Speise (hom. 7, 2 in Num.), das Fleisch und Blut des Wortes Gottes (hom. 9, 10 in Lev.), die Geheimnisse des Leibes des Herrn (hom. 13, 5 in Lev.), das Fleisch des unbefleckten Lammes Christi (hom. 6, 2 in Judic., hom. 11, 7 in Ex.). Diese und ähnliche Ausdrücke bezeugen den Gemeinglauben der Kirche seiner Zeit an »Leib und Blut des Herrn« im hl. Mahle.

2. Nur bei realer Fassung dieser Ausdrücke findet die hohe Ehrfurcht der Gemeinde sowohl wie des Origenes vor der hl. Speise hinreichende Erklärung.

Die Brote sind ein heiliger Leib geworden (c. Cels. 8, 33), eine geheiligte Speise (comm. in Mt. 11, 14), deren geringste Verunehrung als großer Frevel angesehen wird (hom. 13, 3 in Ex.).

3. Zum Genusse dieser Speise ist Reinheit der Seele und des Leibes erforderlich (c. Cels. 8, 33; Select. in Ez. 7; hom. 2, 6 in Ps. 37; hom. 13, 3 in Lev.; comm. in Mt. tom. 10, 25; hom. 4, 2 in Gen.; comm. in Mt. tom. 10, 14; hom. 4, 8 in Lev.).

4. Diese Reinheit ist die Bedingung der gesegneten Wirkung, ihr Fehlen bewirkt den Frevel der unwürdigen Kommunion (vgl. die sub 3 genannten Stellen, sodann comm. in Jo. 32, 24, al. 16).

5. Die Wirkung des segensvollen Empfanges ist Heiligung, Unsterblichkeit, innigste Verbindung mit dem Logos, der durch die Speise in uns Wohnung nimmt (c. Cels. 8, 33; comm. in Mt. 10, 25; de orat. 27; comm. in Jo. 32, 24, al. 16).

6. Die Lehre vom Leib und Blut des Logos in der Eucharistie ist Gegenstand der Arkandisziplin (hom. 9, 10 in

Lev.). Eine genügende Erklärung hierfür fehlt bei der rein symbolischen Auffassung.

7. Dazu kommt, daß Origenes niemals der Häresie in der Abendmahlslehre beschuldigt wurde. Wäre er hier Vertreter einer vom allgemeinen Kirchenglauben abweichenden Lehre gewesen, so würden seine zahlreichen Gegner dies nicht übersehen haben. Nimmt man noch hinzu seine hohe Achtung vor der Tradition, so glauben wir zu obiger These um so mehr berechtigt zu sein.

II. Neben dieser Auffassung der hl. Eucharistie kennt Origenes aber noch eine andere. »Leib und Blut« der Eucharistie ist ihm das Symbol für die Lehre des Logos, für das Wort Gottes, mit dem unser Geist genährt wird. Diese letztere Auffassung stellt Origenes höher. Während er erstere Meinung als die gemeinchristliche (κοινοτέρα, von den Einfältigen (ἀκεραιότεροι: in Mt. tom. 11, 14, ἁπλούστεροι: comm. in Jo. 32, 24, al. 16) vertretene bezeichnet, ist die zweite Meinung jene der Fortgeschrittenen im Glauben (prudentiores: in Mt. ser. 86). Beide Ansichten schließen sich jedoch nicht aus. Das erhellt schon daraus, daß sich dieselben zusammen verzeichnet finden (hom. 11, 7 in Ex.; hom. 13, 5 in Lev.; hom. 13, 3 in Ex.; in Mt. ser. 86; hom. 16, 9 in Num.; de orat. c. 27; hom. 4, 8 in Lev.; comm. in Jo. 32, 24, al. 16). Als »rechtgläubiger Traditionalist und als entschiedener Gegner aller Häresie« (Harnack) vertritt Origines die erste Meinung, als »idealistischer Philosoph« versucht er durch die zweite Auffassung »dem menschlichen Verstande das Geheimnis näher zu bringen«, ein Versuch, der deshalb von ihm höher gestellt wird, weil er seinem Hange zur allegorischen Schrifterklärung mehr entsprach.

Achtes Kapitel.

Der hl. Dionysius; Hippolyt von Rom; die Didaskalia.

§ 20. Der hl. Dionysius der Große.

Wie der große Schüler des Origenes, der hl. Dionysius von Alexandrien, über die hl. Eucharistie gedacht hat, ist aus folgenden Stellen zu ersehen.

1. Epist. 2 ad Sixtum II.

In dem zweiten Briefe an den Papst Sixtus II.[1]) legt der Bischof von Alexandrien dem Inhaber des Primates folgenden Fall zur Entscheidung[2]) vor: Es hat sich Jemand bei Dionysius gemeldet und um die Taufe gebeten. Schon seit langer Zeit am Gottesdienste teilnehmend, gilt der Bittsteller vor der Gemeinde längst als Getaufter. Da hat er jüngst an der Feier der Taufe und Aufnahme in die Kirche teilgenommen. Gerührt von der hl. Handlung wirft er sich dem Bi-

[1]) Ep. 2 ad Sixt. II (der fünfte Fall über die Ketzertaufe) ist im Excerpt erhalten bei Eus., Hist. eccl. VII, 9, 1 (bei M., Patr. lat. 5, 97). Vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig 1893, 1, 409 ff., 928—930 (Nr. 24 und 44); Dittrich, Dionys. der Große. Freiburg 1867; Förster, De doctrina et sententiis Dionys. M., Berl. 1865; Derselbe in Nieders Zeitschrift für historische Theologie 1871, S. 42 ff.

[2]) Die Auffassung Försters, l. c., S. 29, daß Dionys. M. diesen Kasus dem Papste vorgehalten habe, um zu zeigen, — »quantae difficultates et conscientiarum perturbationes exsistere possint, si eadem norma in omnibus causis adhiberetur et usus ecclesiae Romanae teneretur libertate agendi non conservata« — vermögen wir nicht zu teilen; Dionysius bittet zu Eingang des Brieffragmentes ausdrücklich um Rat und Belehrung.

schof zu Füßen und gesteht, er sei von den Häretikern getauft, deren Taufe von jener der Kirche verschieden sei. Reuig bittet er um die orthodoxe Taufe; er wolle »der echten Reinigung und Aufnahme und Gnade teilhaftig werden«. Dionysius schreibt nun weiter:

»Das aber habe ich nicht zu tun gewagt, sondern gesagt, die langandauernde Gemeinschaft sei ihm hierzu (zur Erlangung der Gnade) hinreichend geworden. Denn wer die Danksagung hörte und mit den Übrigen das Amen antwortete, wer zum Tische trat und seine Hände zum Empfange der heiligen Speise ausstreckte und dieselbe empfing und des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus lange Zeit teilhaftig war, nicht möchte ich wagen, einen solchen völlig zu erneuern (d. h. wiederzutaufen). Ich habe hingegen befohlen, er solle guten Mutes sein und mit festem Glauben und gutem Gewissen zur Teilnahme am Heiligen hinzutreten. Jener aber hört nicht auf, zu trauern. Er schauderte zurück vor dem Zutritt zum Tische. Und kaum auf Bitten hin wagt er, an den Gebeten teilzunehmen.«[3])

Der protestantische Dogmenhistoriker Kahnis sagt (a. a. O., S. 205 f.) zu diesen Worten: »Die Ordnung der Abendmahlsfeier ist hier so genau geschildert, jeder Ausdruck so eigentlich, daß man durchaus den Genuß des Leibes und Blutes Christi wörtlich nehmen muß.« Wir können diesen Worten nur beipflichten. Der Gedankengang ist durchsichtig.

[3]) M., Patr. lat. 5, 98: ὅπερ ἐγὼ μὲν οὐκ ἐτόλμησον ποιῆσαι, φήσας αὐτάρκη τὴν πολοχρόνιον αὐτῷ κοινωνίαν εἰς τοῦτο γεγονέναι. εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα, καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ ἀμὴν, καὶ τραπέζῃ παραστάντα, καὶ χείρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα, καὶ ταύτην καταδεξάμενον καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ, οὐκ ἂν ἐξ ὑπαρχῆς ἀνασκευάζειν ἔτι τολμήσαιμι. θαρσεῖν δὲ ἐκέλευον καὶ μετὰ βεβαίας πίστεως, καὶ ἀγαθῆς συνειδήσεως τῇ μετοχῇ τῶν ἁγίων προσιέναι. ὁ δὲ οὔτε πεντῶν πάνεται· πέφρικέ τε τῇ τραπέζῃ προσιέναι. καὶ μόλις παρακαλούμενος συνεστάναι ταῖς προσευχαῖς ἀνέχεται. Vgl. Förster, De doctrina et sentent. Dionys. M., pag. 28; Dittrich, a. a. O., S. 89 f.

Der Petent hatte schon seit langem an den gottesdienstlichen Versammlungen der christlichen Gemeinde teilgenommen. Da bekennt er seine häretische Taufe. Dionysius lehnt die verlangte Wiedertaufe ab mit der Begründung, daß er an der Eucharistie teilgenommen habe. Der Bittsteller ist jedoch nicht beruhigt durch den Bescheid seines Bischofs, der den Fall dem Papste Sixtus II. vorlegt.

Im einzelnen beachte man bezüglich der Eucharistie: die Schilderung des Ritus, das Amen des Volkes [4]), die Art, die Kommunion zu empfangen, besonders aber die Bezeichnung der hl. Speise selbst. Sie heißt »hl. Speise (ἅγια τροφή), der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi«, sie empfangen ist »τῇ μετοχῇ τῶν ἁγίων προσιέναι«. Dem Petenten wird sodann geraten, »mit festem Glauben und reinem Gewissen zur Teilnahme am Heiligen hinzuzutreten«. Dieser aber hält sich für unwürdig, »schaudert zurück« vor dem hl. Tische. — Diese Ausdrücke beweisen, daß Dionysius und seine Gläubigen an einen wirklichen Genuß »des Leibes und Blutes unseres Erlösers Jesus Christus« in der hl. Eucharistie geglaubt haben. Nur bei dieser Auffassung erklärt sich genügend die Forderung »festen Glaubens und reinen Gewissens« als Bedingung zum Empfange, sowie besonders die Furcht des Bittstellers, der trotz der Beruhigung durch seinen Bischof »vor dem Tische zurückschaudert«.

Näheres über die schon hieraus klar sich offenbarende hohe Ehrfurcht der alexandrinischen Kirche des 3. Jahrhunderts vor dem hl. Abendmahl erfahren wir aus der Epist. canon. ad Basil.

2. Epist. ad Basilidem Kan. 2—4.

Der Bischof Basilides scheint dem Dionysius einige Zweifel vorgelegt zu haben, deren Beantwortung der unter die kanonischen Schriften der griechischen Kirche aufgenommene Brief bildet.[5]) In Kan. 2—4 bespricht er die Frage, ob

[4]) Funk, Das Testament u. s w. S. 265.

[5]) Vollständig erhalten bei Eusebius, l. c., VII, 26, 3 (M., Patr. gr. 10, 1271—1290; Pitra, Juris eccles. Graec. historia et monumenta. Romae 1864, pag. 544).

gewisse geschlechtliche Vorgänge den Empfang des eucharistischen Mahles unerlaubt machten. Die Behandlung dieser Frage in der alexandrinischen Kirche fanden wir schon bei Origenes (hom. 11, 7 in Ex., Sel. in Ez. 7). Sein Schüler Dionysius stellt über sexuelle Vorgänge und den Empfang der hl. Kommunion folgende Grundsätze auf:

Kanon II: De mulieribus autem, quae sunt in abscessu, an eas sic affectas oporteat domum Dei ingredi, supervacaneum vel interrogare existimo. Neque enim eas existimo, si sint piae et fideles, sic affectas, ausuras vel ad sanctam mensam accedere, vel corpus et sanguinem Domini attingere. Neque enim quae XII annorum fluxum habebat, ipsum ad medicinam tetigit, sed solam ejus fimbriam. Orare enim quomodocunque se habebat aliquis, et utcunque sit affectus, domini meminisse et auxilium implorare non est reprehendendum. Ad sancta autem sanctorum, qui non anima et corpore purus est, accedere prohibitur.[6])

Wir erblicken in diesen Worten ein deutliches Zeugnis für den Glauben der alexandrinischen Kirche an die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im hl. Abendmahle. Dionysius bezeichnet das hl. Mahl nicht bloß als den hl. Tisch (τραπέζῃ τῇ ἁγίᾳ), als das Heilige der Heiligen (τὰ ἅγια τῶν ἁγίων), spricht von einem Berühren des Leibes und Blutes Christi (τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ προσάψασθαι), fordert völlige Reinheit an Seele und Leib (πάντῃ καθαρὸς καὶ ψυχῇ καὶ σώματι), findet es überflüssig, zu

[6]) M. 10, 1281: περὶ δὲ τῶν ἐν ἀφέδρῳ (i. e. quae menses suos habent, propterea quod hae separatim apud Judaeos degebant, sagt ein Erklärer), γυναικῶν, εἰ προσῆκεν αὐτὰς οὕτω διακειμένας εἰς τὸν οἶκον εἰσιέναι τοῦ Θεοῦ, περιττὸν δὲ τὸ πυνθάνεσθαι νομίζω. οὐδὲ γὰρ αὐτὰς οἶμαι, πιστὰς οὔσας καὶ εὐλαβεῖς, τολμήσειν οὕτως διακειμένας, ἢ τῇ τραπέζῃ τῇ ἁγίᾳ προσελθεῖν, ἢ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ προσάψασθαι. οὐδὲ γὰρ ἡ τὴν δωδεκαετῆ ῥύσιν ἔχουσα πρὸς τὴν ἅσιν ἔθιγεν αὐτοῦ ' ἀλλὰ μόνου τοῦ κρασπέδου. προσεύχεσθαι μὲν γὰρ ὅπως ἂν ἔχῃ τις, καὶ ὡς ἂν διάκειται, μεμνῆσθαι τοῦ δεσπότου. καὶ δεῖσθαι βοηθείας τυχεῖν, ἀνεπίφθονον, εἰς δὲ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὁ μὴ πάντῃ καθαρὸς καὶ ψυχῇ καὶ σώματι, προσιέναι κωλυθήσεται. Die Scholien von Balsamon und Zonaras sind zu allen drei Canones bei M. l. c. abgedruckt. Vgl. Förster, l. c. pag. 32; Dittrich, a. a. O., S. 51.

fragen, ob mulieres tempore menstruationis die hl. Speise genießen dürfen, sondern gebraucht hier das Beispiel des blutflüssigen Weibes aus dem Evangelium gerade wie sein Lehrer Origenes. »Dionysius setzt hier offenbar den Leib Christi in der Eucharistie gleich dem sichtbaren Leibe, welchen das blutflüssige Weib nicht zu berühren wagte, ohne diese Gleichsetzung wäre die Folgerung, welche er aus der Scheu des Weibes zieht: so wenig die Frau im Evangelio den Körper zu berühren wagte, so wenig dürft ihr zur Zeit euerer Reinigung den Körper Christi in der Eucharistie berühren — diese Folgerung wäre nichtig, ja sinnlos.«[7])

Kanon III.: Die Gedanken seines Lehrers Origenes führt der hl. Dionysius weiter im folgenden Kanon III: »Porro et qui nupserunt. debent esse sui idonei judices. Quod enim a se invicem ex consensu ad tempus abstinere conveniat, ut vacent oratione et rursus conveniant, Paulum dicentem audiverunt.«[8])

Kanon IV. Auf die Frage, »an liceat iis, quibus seminis fluxus non sponte contingit, sacris communicare mysteriis« (Zonaras), antwortet Dionysius: »Qui autem in non voluntario nocturno fluxu fuerint, ii quoque propriam conscientiam sequantur, et seipsos, an de eo dubitant an non, considerent. Quemadmodum in cibis, qui discernit, inquit, si comederit condemnatus est; in his quoque bona sit conscientia et libere loquatur secundum propriam cogitationem omnis qui ad Deum accedit.«[9])

[7]) Döllinger, a. a. O., S. 80.

[8]) M. 10, 1284; Pitra, l. c. αὐτάρκεις δὲ καὶ οἱ γεγαμηκότες (Mig. hat γεγηρακότες, qui consenuerunt) ἑαυτῶν ὀφείλουσιν εἶναι κριταί. ὅτι γὰρ ἀπέχεσθαι ἀλλήλων προσῆκον ἐκ συμφώνου (M.: συμφωνίας), ἵνα (M. πρὸς καιρὸν) σχολάσωσι τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὦσιν, ἀκηκόασι Παύλου γράφοντος. Zwar beziehen sich diese Vorschriften nicht ausdrücklich auf den Empfang der hl. Kommunion, jedoch sagt Zonaras im Scholion zum Kanon mit Recht, Paulus meine in der im Kanon zitierten Stelle (1. Kor. 7, 5), die Zeit, »wenn einer teilnehmen wolle an den hl. Mysterien (τῶν ἁγιασμάτων μετέχειν M. 1288).

[9]) M. 10, 1287: οἱ δ' ἐν ἀπροαιρέτῳ νυκτερινῇ ῥύσει γενόμενοι καὶ οὗτοι τῷ ἰδίῳ συνειδότι κατακολουθείτωσαν, καὶ ἑαυτοὺς εἴτε διακρίνονται περὶ τούτου, εἴτε μὴ σκοπείτωσαν. Καὶ ἐπὶ τῶν βρωμάτων ὁ διακρινόμενος, φησὶν

Die hier vertretenen Grundsätze enthalten ein neues Zeugnis für die große Ehrfurcht, die man der eucharistischen Speise entgegenbrachte, eine Ehrfurcht, die kaum zu erklären ist, wenn der »Leib Christi« im Abendmahl von den Alexandrinern nur als ein Symbol seiner Lehre angesehen würde.

3. Epist. ad Fabium Antioch.

Der hl. Dionysius erzählt dem Bischof von Antiochien, Fabius, gegen Ende des an ihn gerichteten Briefes [10]) ein Beispiel, wie Gott selbst die Richtigkeit seiner milden Praxis in Behandlung der Lapsi gezeigt habe.

Ein gewisser Greis Serapion, unbescholten in seinem früheren Leben, war in der Verfolgung gefallen. Oft hatte er um Wiederaufnahme gebeten. Aber niemand legte Fürsprache für ihn ein, zumal er auch geopfert hatte. Da wurde er krank. Drei Tage lang lag er ohne Sprache und Besinnung. Am vierten Tage erholte er sich wieder ein wenig. rief den Sohn seiner Tochter zu sich und sprach: »Wie lange haltet ihr mich hin, mein Kind? Beeilet euch und erteilt mir schnell die Versöhnung! Rufe mir einen der Priester!« Nach diesen Worten wurde er abermals sprachlos. Der Knabe lief zum Priester. Es war aber Nacht. Jener aber war krank und konnte nicht kommen. Da aber von mir (Dionysius) das Gebot gegeben war, den Sterbenden auf deren Wunsch und besonders wenn sie früher inständig darum gebeten hätten, die Nachlassung zu erteilen, auf daß sie in guter Hoffnung scheiden könnten, so gab er dem Knaben ein Teilchen der Eucharistie mit der Anweisung, dasselbe in Wasser getaucht dem Greise in dem Mund zu geben.[11]) Der Knabe kehrte damit zurück. Sobald er das Haus betrat, kam Serapion wie-

ἐὰν φάγῃ, κατακέκριται · καὶ ἐν τούτοις εὐσυνείδητος ἔστω καὶ εὐπαρρησίαστος κατὰ τὸ ἴδιον ἐνθύμιον, πᾶς ὁ προσιὼν τῷ Θεῷ.

[10]) Vgl. M. 10, 1295 (erhalten bei Eusebius, Hist. eccl. VI, 41 ff. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. S. 409, Nr. 2). Der Zweck des Briefes ist, »den Fab., der sich der Sache des Novatian geneigt zeigte, wieder für die mildere Ansicht der römischen Kirche, die auch die seinige war, zu gewinnen« (Dittrich, a. a. O., S. 59).

[11]) M. 10, 1309 f.: βραχὺ τῆς εὐχαριστίας ἀπέδωκεν τῷ παιδαρίῳ, ἀποβρέξαι κελεύσας καὶ τῷ πρεσβύτῃ κατὰ τοῦ στόματος ἐπιστάξει.

der zu sich und sagte: »Du bist gekommen, mein Kind, der Priester zwar konnte nicht kommen, du aber vollbringe schnell das Befohlene und laß mich scheiden. Er tauchte die Partikel ein und goß sie zugleich in den Mund. Jener schluckte die Partikel und gab sofort seinen Geist auf.«[12])

Das die Erzählung, aus der der hl. Dionysius folgenden Schluß zieht: »Wurde er nicht offenbar im Leben erhalten und blieb, bis daß er gelöst war (von seiner Sünde) und nach Vergebung seines Fehlers wegen der vielen guten Werke, so er getan, anerkannt wurde?«

Bezüglich des Abendmahles ersehen wir aus dieser Erzählung, daß zu ihrem Empfange Reinheit von Sünden erfordert wurde. Serapion war auf dem außerordentlichen Wege der bloßen Reue mit dem Wunsche der Nachlassung von Sünden rein (»er ward erhalten, bis er gelöst und seine Sünde vergeben war«). Daher sendet der Priester ihm in der damals nicht ungebräuchlichen Weise die hl. Kommunion. Das hl. Abendmahl gilt nach dem Zusammenhang ferner als ein Zeichen der Gemeinschaft mit der Gemeinde, ein Gedanke, der schon oben bei Ignatius gefunden wurde. Endlich sehen wir die uralte Sitte der Kirche hier bezeugt, die hl. Kommunion in schwerer Krankheit als Viatikum zu empfangen. Für den eigentlichen Kern unserer Frage folgt aus dem Zitierten nur insofern etwas, als die zum Empfang geforderte Reinheit schlecht erklärt werden kann, wenn die Eucharistie nur ein Symbol von Christi Leib oder Lehre sein soll.

§ 21. Hippolyt von Rom.

1. Die als echt anerkannten eucharistischen Stellen des Hippolytus.

Die kurzen gelegentlichen Bemerkungen Hippolyts von Rom, des »ersten christlichen Exegeten«[13]), über

[12]) M. 10, 1312: ἀπέβρεξεν ὁ παῖς καὶ ἅμα τε ἐνέχεε τῷ στόματι · καὶ μικρὸν ἐκεῖνος καταβροχθίσας, εὐθέως ἀπέδωκε τὸ πνεῦμα. ἆρ' οὐκ ἐναργῶς διετηρήθη καὶ παρέμεινεν ἕως λυθῇ, καὶ τῆς ἁμαρτίας ἐξαλειφθείσης, ἐπὶ πολλοῖς οἷς ἔπραξε καλοῖς ὁμολογηθῆναι δυνηθῇ.

[13]) Vgl. Bardenhewer, Patrol.[2], S. 182 ff.; Achelis, Hippolytstudien. Leipzig 1897 (T. U., N. F., 1, 4); Bonwetsch G. N.

die hl. Eucharistie scheiden wir in solche, die von der neueren Kritik als echt und solche, die als zweifelhaft echt bezeichnet wurden. Zu ersteren gehören

a) Die Scholien zu Gen. 38.

In einer arabischen Katene zum Pentateuch sind auch enthalten Fragmente des »Hippolytus, des Auslegers des Targums«. Wenn auch diese Fragmente nicht in ihrer Gesamtheit für echt zu halten sind und es sich dabei »um einen Wust von echten und unechten Stücken handelt« (Achelis, S. 117), so steht doch die Echtheit einiger Teile außer Frage: »man muß die Fragmente einzeln darauf ansehen, ob sie mehr haggadisch oder mehr hippolytisch sind«.[14] »Der Ausleger des Targums ist wirklich Hippolytus von Rom. Was aber von diesen Fragmenten echt ist, wird sich vorderhand nur mit innern Gründen feststellen lassen.«[15]

In Gen. 38, 18 wird berichtet, daß Juda der Thamar als Pfand seiner Liebe gegeben habe: den Siegelring, die Schnur und den Stab. Im Anschluß hieran bemerkt Hippolytus:

»Ebenso hat Christus seiner Gemeinde drei Dinge geschenkt: nämlich seinen Leib, sein Blut und die Taufe. Und wenn die Thamar durch drei Dinge gerettet wurde, nämlich durch den Ring, die Schnur und den Stab, so wurde die hl. Gemeinde ebenfalls durch drei Dinge, durch das Bekenntnis, den Leib und das Blut, vom Götzendienste gerettet und erwählte ebenfalls für ihre Kinder die Errettung von der Weltlichkeit durch Christus; und wir empfangen seinen Leib und sein Blut, weil er das Pfand

Studien zu den Kommentarien Hippolyts zum Buche Daniel und zum Hohen Liede. Leipzig 1897 (T. U., N. F., 1, 2); Ehrhard, a. a. O., S. 375 ff.; Döllinger, Hippolytus und Kallistus. Regensburg 1853; Funk, Der Verfasser der Philosophumena. Kirchengesch. Abhandlungen, II (1899), S. 161—197; Bardenhewer Otto, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel. Freiburg 1877; Scheiwiler, a. a. O., S. 86 f.

[14]) Vgl. Bardenhewer, a. a. O., S. 32—34; Achelis, a. a. O., S. 113—120.

[15]) Berliner Ausgabe, Bd. I, 2. Hälfte. Hs. kleinere exeg. und homil. Schriften. S. 86.

des ewigen Lebens ist für jeden, der in Demut sich ihm naht.«[16])

Sicher ist die Stelle nicht »haggadisch«; sie wird daher, die Richtigkeit obigen Prinzips vorausgesetzt, hippolytisch sein. Dann aber beweist sie, daß Hippolyt hier den traditionellen Glauben an das hl. Abendmahl als an den Genuß des Leibes und Blutes Christi bezeugt: »seinen Leib, sein Blut hat der Herr der Gemeinde geschenkt«. Bedeutungsvoll ist auch die Zusammenstellung von Taufe (»Bekenntnis«, mit dem der Taufakt begann) und Eucharistie;[17]) wichtig endlich die Bezeichnung des »Leibes und Blutes Christi« als »Pfand des ewigen Lebens, sowie die Forderung ‚demütiger' Gesinnung, Gedanken, die den schon oft angewendeten Schluß berechtigt erscheinen lassen, daß der Kirchenvater »Leib und Blut« real gefaßt hat.

b) Fragmente zu Gen. 49.

Von höherem Werte sind die griechischen Fragmente des Hippolyt zur Genesis.[18])

Zu Gen. 49, 15b.

(Weissagung Jakobs an Issachar: »Er sieht, daß gut die Ruhe sei, das Land lieblich« (וַיַּרְא מְנֻחָה, LXX: καὶ τὴν γῆν ὅτι πίων; Vulg.: optima[19]) bemerkt Hippolyt:

»Dieses ist das Fleisch unsers Herrn, das liebliche (fruchtbare), das ist das fruchtbare (fette). Dies nämlich ist das von Milch und Honig fließende.«[20]) Es wird hier das Fleisch des Herrn als etwas Liebliches, sc. zum Genusse bezeichnet.

---

[16]) Ausgabe, S. 96.

[17]) Vgl. über die Verbindung von Taufe und Eucharistie auch Tert. adv. Marc. 4, 34 »sacramentum baptismi et eucharistiae« (Harnack, Dogmengesch. I[3], S. 435, Anm.).

[18]) Vgl. Achelis, Hippolyt. Studien. S. 94—110.

[19]) Vgl. Hoberg, Die Genesis. Freiburg 1899, S. 403.

[20]) Berl. Ausgabe, Bd. I, 2. Hälfte, S. 63 (vgl. M. 10, 592): ὅπερ ἐστὶν ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ »πίων«, τουτέστιν ἡ λιπαρά. αὕτη γὰρ »ἡ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι«.

Zu Gen. 49, 20.

(Weissagung Jakobs an Aser: »Aser besitzt Brot im Überfluß und liefert königliche Speise« (Mass.). LXX: Ασὴρ, πίων αὐτοῦ ὁ ἄρτος καὶ αὐτὸς θώσει τροφὴν ἄρχουσιν. Vulg.: »Aser pinguis panis ejus et praebebit delicias regibus«[21]), bemerkt Hippolytus:

»Dieses nehmen wir als Typus unserer Berufung. Was nämlich lieblich (πῖον) ist, das ist prächtig. Wessen Brot aber ist prächtiger als das unserige? Denn der Herr ist unser Brot, wie er ja auch selbst sagt: ‚Ich bin das Brot des Lebens'. Wer anders wird geben Speise Königen als unser Herr Jesus Christus? Nicht nur denen, die von den Heiden glauben, sondern auch denen, die aus der Beschneidung die Reihe des Glaubens eröffnen, nämlich den Vätern, Patriarchen und Propheten und allen, die glauben an seinen Namen und das Leiden.«[22])

Der Ausdruck »ὁ γὰρ κύριός ἐστιν ἡμῶν ὁ ἄρτος« könnte uns verleiten, die Stelle von der hl. Eucharistie zu deuten und hier die Lehre von der realen Gegenwart zu finden. Allein der Zusammenhang scheint doch diese Deutung zu verbieten. Sehen wir recht, so versteht Hippolytus unter »Brot und Speise« die christliche Lehre. Das folgt besonders deshalb, weil Hippolyt einerseits Brot und Speise als einen Typus unserer »Berufung« sc. zum Glauben faßt und anderseits behauptet, daß Christus diese Speise allen Gläubigen verleihe, auch den »Patriarchen und Propheten, die an seinen Namen und sein Leiden« glaubten.

c) Fragm. εἰς τοὺς δύο λῃστάς.

Nur aus einigen Fragmenten bei Theodoret sind uns er-

[21]) Hoberg, a. a. O., S. 405.

[22]) Berl. Ausgabe, a. a. O., S. 66, XXXIX (M. 10, 596): τοῦτον λαμβάνομεν εἰς τύπον τῆς κλήσεως τῆς ἡμετέρας. τὸ γὰρ »πῖον« λιπαρόν ἐστιν · λιπαρὸς δὲ τίνος »ὁ ἄρτος« ἢ ἡμῶν; ὁ γὰρ κύριός ἐστιν ἡμῶν ὁ ἄρτος, καθὼς λέγει αὐτὸς »ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς«. τίς δὲ ἄλλος δώσει »τροφὴν ἄρχουσιν« ἢ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός; οὐ μόνον τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύουσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐκ περιτομῆς ἐξάρχουσιν τῆς πίστεως, τουτέστιν πατράσι καὶ πατριάρχαις καὶ προφήταις καὶ πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ πάθος.

halten die kurzen exegetischen Zitate des Hippolyt εἰς τὴν τῶν ταλάντων διανομήν und εἰς τοὺς δύο λῃστάς.[23])

Das erste kurze Fragment aus letzterer Schrift heißt:

»Ein Zweifaches bot der Leib des Herrn der Welt, das hl. Blut und das hl. Wasser.«[24])

Wie aus dem folgenden Fragment deutlich hervorgeht, ist hier an sich nur von dem Blut und Wasser die Rede, das aus der Seite Christi hervorströmte. Wir dürften jedoch nicht fehlgehen, wenn wir im Ausdruck, daß der Leib des Herrn das hl. Blut und das hl. Wasser der Welt dargeboten habe, eine Beziehung auf die hl. Eucharistie (αἷμα τὸ ἱερόν) und die hl. Taufe (ὕδωρ τὸ ἅγιον) finden. Unter dieser Voraussetzung hat Bonwetsch Recht: »In dem in den Tod gegebenen Leibe Christi wurzelt die Kraft des Abendmahls wie der Taufe.«[25]) Wenn dieser Beziehung auf das hl. Abendmahl die Berechtigung kaum abzusprechen sein dürfte, so liegt es jedenfalls am nächsten, wie ὕδωρ bei der Taufe, so αἷμα beim Abendmahl im realen Sinne zu verstehen.

Die übrigen als echt von der Kritik anerkannten Schriften des Hippolyt enthalten unseres Wissens nichts über unsere Frage.[26])

2. Die als zweifelhaft echt bezeichneten eucharistischen Stellen des Hippolyt.

Einige Stellen, deren Echtheit die Feuerprobe moderner Kritik nicht völlig bestanden hat, mögen noch namhaft gemacht werden; die Gründe für und wider deren Echtheit sind dabei kurz anzugeben.

a) Aus dem armenischen Fragment zu Hohelied 1, 10:

---

[23]) Vgl. Ehrhard, a. a. O., S. 391; Berl. Ausgabe, Einleitung, S. V der 2. Hälfte des 1. Bandes; Bonwetsch, a. a. O., S. 61; Text siehe Berl. Ausgabe, S. 211 und M. 10, 868.

[24]) ἀμφότερα παρέσχε τὸ τοῦ κυρίου σῶμα τῷ κόσμῳ, αἷμα τὸ ἱερὸν καὶ ὕδωρ τὸ ἅγιον.

[25]) A. a. O., S. 61.

[26]) Bezüglich des Opfercharakters vgl. den Danielkommentar. Berl. Ausgabe, S. 279 f.

Nach der Berliner Ausgabe (Bd. I, S. 359, Anm.) ist in der königlichen Bibliothek zu Berlin (Nr. 89 der armenischen Handschriften) eine mit Hippolyts Namen bezeichnete, nur armenisch vorhandene Erklärung des Hoheliedes erhalten. Nach der Einleitung zur Ausgabe (S. XXII) und Bonwetsch (Studien, S. 7f.) soll das Fragment jedoch unecht sein. Bonwetsch führt für die Unechtheit nur die beiden inneren Gründe an. »Es fehlt nicht an direkten Widersprüchen mit der echten Erklärung.« »Aber auch die ganze Art der Exegese mit ihrer mehrfachen Ausdeutung der einzelnen Worte ist nicht die des Hippolyt.« Bezüglich des ersten Grundes ist es jedoch u. E. wohl möglich, daß ein Erklärer des Hoheliedes bald diese, bald jene allegorische Deutung gebraucht. Bonwetsch hält den Anfang des armenischen Fragmentes für hippolytisch.

Dieses Fragment enthält folgende Stelle: »Wir verdienen mit heiliger Kinnbacke zu kauen das Lamm, den lebendigen Leib und das Blut unseres Heilandes.«[27])

Würde die Stelle echt sein, würde sie allerdings ein klassisches Zeugnis für die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im hl. Abendmahl darstellen.

b) Fragmente zu den Proverbien.

Katholische Dogmenhistoriker führten für die eucharistische Lehre des hl. Hippolyt bislang besonders Stellen aus in Prov. an. Döllinger[28]) zitiert in Prov. 9, 1. 2. 5, ebenso Möhler[29]), Nirschl[30]) und Renz[31]). Bardenhewer[32]) hatte schon 1877 auf die zweifelhafte Echtheit dieser Zitate aufmerksam gemacht: »Die zweite Quelle, von welcher Döllinger (S. 344, 351, 353 Hipp. und Kall.) einen ausgiebigen Gebrauch macht, ist ein von Fabricius I, 282 nach einer Turiner Handschrift unter Hippolyts Namen herausge-

[27]) Ausgabe. Bd. I, S. 361.

[28]) Döllinger, a. a. O, S. 49; Derselbe, Hippolyt und Kallistus. S. 344.

[29]) Möhler, Patrol. S. 611.

[30]) Nirschl, Patrol. I, S. 263.

[31]) Renz, Opferchar. S. 111; Gesch. des Meßopferbegr. S. 234.

[32]) Bardenhewer, Der hl. Hippolyt von Rom. Kommentar zum Buche Daniel. Freiburg 1877, S. 97, Anm.

gebenes Fragment, in welchem eine allegorische Erklärung der bekannten Stelle in den salomonischen Sprüchen 9, 1—5 gegeben wird ... Echt ist dies Bruchstück, wie mir scheint, nur in der kürzeren Rezension, in welcher es neuerdings von Tischendorf, Anecdota sacra et profana, 2. Ausgabe, Leipzig 1861, S. 227—228, veröffentlicht worden ist.« Der von Fabricius herausgegebene Text ist entschieden interpoliert und glaube ich alle von Döllinger angeführten Stellen als spätere Einschiebsel bezeichnen zu müssen. Die hl. Eucharistie anlangend, dürften die Worte über Spr. 9, 5, τὴν θείαν αὐτοῦ σάρκα καὶ τὸ τίμιον (al. ἅγιον) αὐτοῦ αἷμα δέδωκεν ἡμῖν ἐσθίειν καὶ πίνειν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, als ursprünglich angesehen werden.« In der 1. Aufl. seiner Patrologie (S. 134 — nicht mehr in der 2. Aufl.) zitiert Bardenhewer ebenfalls Fragmente in Prov. 9, 5 und bemerkt: »Diese Worte lassen sich nicht mit Sicherheit als Worte des hl. Hippolyt bezeichnen. Das Fragment in Prov. 9, 1—5 kann jedenfalls nicht in der Form bei de Lagarde, S. 198—199, sondern nur in der kürzeren Rezension bei Anast. Sin. qu. 42 (M. gr. 89, 593) auf H. zurückgeführt werden.« Die längere Form steht M. 10, 626.

Die Berliner Ausgabe zieht auch die Echtheit der kürzeren Rezension in Zweifel.[33]) Achelis[34]) sagt zur Frage: »Die Wertlosigkeit der Fabriciusschen Fassung wurde erkannt und nachgewiesen von Carl Christian Woog[35]) ... Daß alle seine Bemühungen einem Stücke des Anastasius und nicht des Hippolytus galten, ahnte er freilich nicht ... Simone de Magistris druckte S. 270 Fragment 54 (Berliner Ausgabe. S. 176; M. 89, 593) — aber nur in der Ausdehnung von Anastasius qu. 42 — noch einmal ab; gewiß auch Fabricius... Vorangestellt und mit ihm verbunden hat er das echte Fragment 15 (Berliner Ausgabe, S. 162), das zwar dieselbe Stelle Prov. 9, 1, behandelt, der Anastasius seine Quaestio 42 widmet, aber

[33]) Zweite Hälfte, S. 162 f. und 173.

[34]) Hippol. Studien, S. 163.

[35]) Hippolyti fragmentum ad proverb. IX, 1—5, de sapientia domum sibi aedificante denuo graec. et latine edit Carolus Christianus Woog. Lipsiae 1762. Das Werk war mir nicht zugänglich.

meines Wissens sich nur im Vatic. 1802 findet und gewiß erst von Magistris mit Fragment 54 verbunden wurde. In dieser Unform, die ein echtes Fragment Hippolyts aus einer guten Handschrift mit der sekundären Fassung von Anast. qu. 42 aus einer schlechten Handschrift in eins gefaßt ist es von Lagarde, n. 133, S. 198 f. wieder abgedruckt und auch in Mign. 10, 625, zu finden.« [36])

Nach alledem erscheint die Echtheit der Stelle, die bislang als locus classicus für die Eucharistielehre des Hippolyt zitiert wurde, doch sehr fraglich. Wir führen sämtliche Stellen zu Prov. 9, 1—5, an.

Zu Prov. 9, 1 (LXX: ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον, καὶ ὑπήρεισε στύλους ἑπτά).

1. Zu den meist echten Fragmenten des Vat. 82 zählt die Berliner Ausgabe, S. 162:

»Τὴν νέαν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἁγίαν σάρκα. ‚στύλους ἑπτὰ' τὴν ἑβδομάδα τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπ' αὐτῇ ἀναπαυομένου ἐσήμανεν, καθὼς Ἡσαΐας μαρτυρεῖ λέγων . . . (Jes. 11, 2. 3).« (Vgl. auch M. 10, 620.)

Danach würde also Hippolyt unter dem Hause der Weisheit »das neue Jerusalem und das hl. Fleisch« sc. unseres Heilandes verstanden haben. »Die sieben Säulen« sind die sieben Gaben des hl. Geistes, die nach Jes. 11, 2 f. auf dem Messias ruhen. Von einer Beziehung auf die hl. Eucharistie ist hier nichts zu finden.

2. Die kürzere, von Bardenhewer für echt gehaltene Rezension hat dieselbe Deutung (M. gr. 89, 593):

»Χριστὸς, ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς σοφία καὶ δύναμις τὴν ἑαυτοῦ σάρκα οἰκοδομήσας. ‚ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν' καὶ ‚ὑπήρεισε στύλους ἑπτὰ' τὴν τοῦ ἁγίου Πεύματος ἑβδομάδα, ὡς φησιν Ἡσαΐας . . . .«

Zu Prov. 9, 2 (LXX: ἔσφαξε τὰ ἑαυτῆς θύματα, ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον καὶ ἡτοιμάσατο τὴν ἑαυτῆς τράπεζαν) werden zwei von der Kritik also für unecht oder doch für sehr zweifelhaft gehaltene Fragmente des Hippolyt genannt.

[36]) Vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur. 1, 2, S. 636.

1. Berliner Ausgabe, S. 173 (aus dem Cod. Coislin. Bl. 4^{v}, 193, saec. XI): »Ἄκρατον γὰρ ὄντα (sc. οἶνον). τὰ θεῖα φωναῖς ἀνθρωπίναις ἐκέρασεν, ὅ ἐστι σοφία ἀνδρώπων, ἵνα χωρίσαι αὐτὰ δυνηθῶμεν.«

Die Weisheit mischte den Wein, den »reinen«, bedeutet hiernach: das Göttliche wird angepaßt der menschlichen Weisheit, damit wir das Göttliche unterscheiden können. Auch hier fehlt jede Beziehung auf die Eucharistie. Anders im folgenden Fragmente, dessen Echtheit, wie angegeben, allgemein abgelehnt ist.

2. M. gr. 10, 628: »Und sie bereitete den Tisch«, die versprochene Kenntnis der hl. Trias; und seinen ehrwürdigen, makellosen Leib und sein Blut, welche auf dem geheimnisvollen und göttlichen Tische täglich als Opfer bereitet werden zum Gedächtnis jenes allzeit denkwürdigen und ersten Tisches des geheimnisvollen göttlichen Mahles.«[37]) Diese Worte stammen also von Anast. Sin. (gest. nach 700) und fallen für uns nicht mehr ins Gewicht.[38])

Zu Prov. 9, 5 (LXX: ἔλθατε, φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον, ὃν ἐκέρασα ὑμῖν) findet sich das Fragment, welches Bardenhewer, Patrol.^{1}, für vielleicht echt, Bonwetsch für mindestens unsicher, Achelis (S. 159) für ein Diktum des Anast. Sin. hält. Es sei mitgeteilt in der kürzeren Form, die bei Anast. Sin. erhalten ist: »Sein göttliches Fleisch und sein kostbares Blut gab er uns zu essen und zu trinken zur Nachlassung der Sünden.«[39])

Zu Prov. 11, 30 (LXX: ἐκ καρποῦ δικαιοσύνης φύεται δένδρον ζωῆς) findet sich im Cod. Vatic. 1802 ein Fragment,

[37]) καὶ ἡτοιμάσατο τὴν ἑαυτῆς τράπεζαν, τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἁγίας Τριάδος κατεπαγγελομένην. καὶ τὸ τίμιον καὶ ἄχρατον αὐτοῦ σῶμα καὶ αἷμα, ἅπερ ἐν τῇ μυστικῇ καὶ θείᾳ τραπέζῃ καθ' ἑκάστην ἐπιτελοῦνται θυόμενα εἰς ἀνάμνησιν τῆς ἀειμνήστου καὶ πρώτης ἐκείνης τραπέζης τοῦ μυστικοῦ θείου δείπνου.

[38]) Daß übrigens auch in der Mitte des 3. Jahrhunderts die Deutung von Prov. 9, 2 auf die hl. Eucharistie bekannt war, beweisen die noch zu nennenden Stellen bei Cyprian (Test. II, 2 und ep. 63, 5).

[39]) M. gr. 89, 593 (vgl. 10, 628): τὴν θείαν αὐτοῦ σάρκα καὶ ἅγιον αὐτοῦ αἷμα ἔδωκεν ἡμῖν ἐσθίειν καὶ πίνειν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

das man vielleicht noch heranziehen könnte. Es wird in der Berliner Ausgabe, S. 162, zu den meist für echt zu haltenden Fragmenten gezählt. Dasselbe lautet:

»Die Frucht der Gerechtigkeit und der Lebensbaum ist Christus, der nur als Mensch alle Gerechtigkeit erfüllte (Mt. 3, 15) und als das Leben selbst der Erkenntnis und Tugend Früchte wie ein Baum hervorbrachte; die, welche davon essen, werden ewiges Leben erlangen und kosten vom Lebensbaum des Paradieses mit Adam und allen Gerechten. Die Seelen der Sünder aber werden unreif entfernt aus dem Angesichte Gottes weg, der sie verlassen wird in der Flamme der Qual.«[40])

Man kann diese Stelle nicht als einen Beweis anführen, daß Hippolyt den Genuß der Eucharistie spiritualistisch aufgefaßt habe. Von der Eucharistie ist hier nicht die Rede. Die Teilnahme an den Früchten der Erlösung wird hier unter dem Bilde des Essens vom Baume des Lebens, der Christus ist, dargestellt.

c) Aus der antijüdischen Schrift.

Döllinger zitiert (Hipp. und Kall., S. 343 f.) für die Eucharistielehre des Hippolyt noch eine Stelle aus einer »kleinen Straf- und Ermahnungsschrift an die Juden«, und bemerkt in der Anm.: »Magistris hat sie zuerst lateinisch herausgegeben, acta Martyrum ad Ostia Tiberina, append. pag. 449—458. Ein Stück davon existiert auch noch griechisch im Vatic. Codex.«

Renz druckt (Opferchar., Paderborn 1892, S. 110) die Stelle ab, ohne über die Echtheit ein Wort zu verlieren. Dies trotzdem Bardenhewer (Kommentar, S. 97) bereits 1877

---

[40]) Berl. Ausgabe, zweite Hälfte, S. 162 f. (M. 10, 620): καρπὸς δικαιοσύνης καὶ δένδρον ζωῆς ὁ Χριστός ἐστιν, ὁ μόνος ἀνθρωπίνως πᾶσαν δικαιοσύνην πληρώσας, καὶ ὡς αὐτοζωὴ τοὺς τῆς γνώσεως καὶ ἀρετῆς καρποὺς ὡς δένδρον ἐβλάστησεν, ἐξ οὗ οἱ ἐσθίοντες ἀειζωΐαν λήψονται, καὶ τοῦ παραδείσου τοῦ δένδρου τῆς ζωῆς ἀπολαύσονται σὺν Ἀδὰμ καὶ πᾶσι τοῖς δικαίοις, αἱ δὲ τῶν παρανόμων ψυχαὶ ἀφαιροῦνται μὲν ἄωροι ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ παρὰ τὸ παρορᾶν αὐτὸς αὐτοὺς ἐν τῇ φλογί τῆς βασάνου.

über die Echtheit der genannten Schrift folgendes bemerkt hatte:

»Die Schrift besteht aus zwei Teilen: der erste ist die von Fr. Turrianus angefertigte Übersetzung des unter Hippolyts Namen gehenden und griechisch ex cod. vatic. 1431, pag. 361 schon bei Fabricius, II, 2—5, vorliegenden Fragmentes ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους (vgl. M. 10, 787); der zweite, pag. 425 b—458, ist, wie de Magistris selbst pag. 435 andeutet, der Tractat adversus Judaeos, welcher seit nun mehr denn 300 Jahren in den Ausgaben der Werke des hl. Cyprian unter den Opera spuria eine Stelle zu finden pflegt (vgl. M. P. lat. 4, 919; Hartel, Bd. 3, pag. 143). Aus diesem Traktat schöpft Döllinger.«

Der heutige Stand der Frage ist der, daß man den ersten Teil (das griechische Fragment) für zweifelhaft hält (Bardenhewer, Patr.[2], S. 188; »seine Echtheit ist noch zu untersuchen«. Ehrhard, S. 399, und Harnack, Geschichte der altchristlichen L., I, 2, S. 622); der zweite Teil der Schrift, der pseudocyprian. Tractat adv. Judaeos, den de Magistris ohne Angabe von Gründen an die genannte Frage anfügte, ist »nicht als Übersetzung aus dem Griechischen, sondern als Original anzusehen und nach Landgraf (Archiv für lateinische Lexikographie und Gramm. XI [1898], 87—97) und Harnack (T. U. XX, N. T. V, 3 [1900], 126—135) ist der Verfasser in dem Freundeskreise Novatians, wenn nicht in Novatian selbst zu suchen.[41])

In diesem lateinischen Fragmente (M. 4, 926) wird gegen Ende die Bekehrung der Juden in folgenden Worten geschildert:

»Correptus ergo Israel sequitur, injecta manu ad lavacrum et ibi testificatur, quod credidit et accepto signo purificatus per Spiritum, rogat accipere vitam per cibum gratiae panis, qui est in benedictione et fit mirum spectaculum: et qui levitae offerebant et sacerdotes immolantes et summi antistites libantes assistunt puero offerenti; discunt qui olim docebant et jubetur eis, qui praecipiebant . . .«

[41]) Bardenhewer, Patrol.[2], S. 173 f.

Offenbar ist hier unter »der Gnadenspeise des gesegneten Brotes. durch welches die Getauften das Leben zu empfangen sich erbitten«, die hl. Eucharistie gemeint. Insofern ist die Stelle ein hochbedeutsamer Überrest aus vornicänischer Zeit für die Wirkungen des hl. Abendmahls, die bei symbolischer Auffassung schlecht erklärt werden können.

d) Aus einem altslawischen Fragmente.

Bonwetsch weist (Studien, S. 61) noch auf eine andere antijüdische Schrift hin, wonach Christus »den Gläubigen zu trinken und zu essen gibt seinen Leib und sein Blut«.

Gemeint ist hier eine bislang noch unedierte altslawische Schrift[42]), deren Verfasser und Alter unbekannt ist, aus Cod. Slav. 125 der kaiserlichen Hofbibliothek zu Wien. Dieselbe ist gegen die Juden gerichtet: »Erfüllung der Weissagungen der hl. Propheten und über die Eroberung Jerusalems durch Titus, den römischen Kaiser, und über die Zerstreuung der Juden.«

Bonwetsch hat nachgewiesen, daß in dieser Schrift der Daniel- und Hoheliedkommentar Hippolyts benutzt ist (vgl. Vorbemerkungen zur Ausgabe, S. XVIII, wo die Berührungen mit dem Danielkommentar, und S. XXIV, und Studien, S. 13 und 19, wo die Berührungen mit dem Hoheliedkommentar verzeichnet stehen).

Nach S. 19 nimmt Bonwetsch die Erklärung von Hohel. 2, 3 der genannten Schrift für Hippolyt in Anspruch:

Zu Hohel. 2, 3 (»Wie ein Apfelbaum unter den Bäumen. so ist auch mein Freund inmitten der Söhne«) wird bemerkt: »Der Apfelbaum hat ein Dreifaches: Speise, Trank und Wohlgeruch, und dieses Dreifache hat Christus erfüllt. Denn er gibt den Gläubigen zu trinken und zu essen seinen Leib und sein Blut und hat mit Wohlgeruch die Welt durchduftet, aber ich sage mit unzähligen Wundern die Gläubigen.« Liegt die Sache so, wie Bonwetsch annimmt, so

[42]) Vgl. Bonwetsch, Studien, S. 13, 19, 61; Vorbemerkungen zum ersten Bande der Berl. Ausgabe, S. XVIII und XXIV.

dürfen wir im genannten Zitate ein wertvolles Diktum des hl. Hippolyt über die hl. Eucharistie erkennen.

Anhang. Nirschl[43]) zitiert zur Lehre des hl. Hippolyt noch die canones Hippolyti, deren Echtheit er anzunehmen scheint. Auch Renz[44]) benutzt dieselben, um die eucharistische Lehre des hl. Hippolyt von Rom festzustellen, wenn er auch ihre Echtheit nicht als ausgemacht behaupten will. Unter Hinweis auf die Gründe Funks[45]) halten wir demgegenüber die Canones Hippolyti für unecht. Sie sind ein Erzeugnis des 5. Jahrhunderts und kommen daher für unsere Frage nicht in Betracht.

3. Ergebnis.

Nur wenige der genannten Stellen bestehen die Probe der Kritik. Allein diese wenigen berechtigen uns zu dem Schlusse: der hl. Hippolytus von Rom kennt das hl. Abendmahl. Mit der hl. Taufe gehört es zu den Geschenken, die Christus seiner Kirche hinterlassen hat (in Gen. 38 und εἰς δύο λῃστάς). Es ist ihm das Fleisch und das Blut Christi (zu Gen. 38; zu Gen. 49, 15 b) eine liebliche Speise (ibid.), das hl. Blut ein Pfand des ewigen Lebens (Gen. 38) für jene, die sich ihm nahen in Demut (ibid.).

Müssen wir auch die Hauptstelle in Prov. 9, 5 und adv. Judaeos in fine als unecht ausscheiden, so erlauben uns die genannten als echt betrachteten Zitate, den hl. Hippolyt nicht als Gegner der traditionellen Lehre vom Genusse des Fleisches und Blutes Christi anzusehen. Daß Hippolyt die Teilnahme an den Früchten der Erlösung, das gläubige Hinnehmen von Christi Lehre unter dem Bilde des Genusses einer Speise (in Prov. 11, 30; in Gen. 49, 20) auffaßt, beruht auf dem biblischen Bilde vom Lebensbaum und dem ersten Teile der Verheißungsrede bei Jo. 6. An obiger Tatsache wird dadurch nichts geändert.

---

[43]) Nirschl, Patrol., Bd. I, S. 264 und 257. [44]) Renz, Opferchar., S. 112.

[45]) Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften. Mainz 1901, S. 213—291; Bardenhewer, Patr.[2], S. 313.

§ 22. Die Didaskalia.

Funk[46]) hat neuerdings die Didaskalia in die Zeit von 250—300 verlegt. Bevor die geplante Berliner Ausgabe vorliegt[47]), müssen wir uns mit der allerdings nicht ganz einwandfreien Ausgabe des griechischen Textes bei Bunsen[48]) begnügen. Der syrische Text liegt in neuester Übersetzung vor.[49]) Die sehr kurzen Angaben der Didaskalia über die hl. Eucharistie sind folgende:

1. Didaskalia, II, 33, heißt es von den Bischöfen, »sie haben von den Sünden befreit und teilhaftig gemacht der heiligen und geweihten Eucharistie«.[50]) Aus dem Ausdrucke »ἁγίας καὶ ἱερᾶς εὐχαριστίας« folgt nur die hohe Wertschätzung der hl. Speise. Wenn Const. Apost. VI (Bunsen, pag. 98) vor dem genannten Ausdruck noch hinzufügen »τοὺς τοῦ σωτηρίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος ἀξιώσαντας ὑμᾶς«, so fallen diese Worte als Gedanken des Interpolators der Didaskalia außerhalb des Rahmens unserer Betrachtung.

2. Didaskalia, II, 59, ist von der Feier des Sonntags die Rede, an welchem stattfinde »Verlesung der Propheten, Verkündigung des Evangeliums, Darbringung des Opfers und der heiligen Speise Geschenk«.[51]) Bunsen hält diese Stelle für ein Stück der Apost. Constit. Der Syrer hat am parallelen Orte (Kap. 13): »Was haben die für eine Entschuldigung vor Gott, die nicht zusammenkommen am Tage des Herrn, das

[46]) Funk, La date de la Didascalie des apôtres. Extrait de la Rev. d'hist. ecclés. II, 4.) Louvain 1901.

[47]) Vgl. Achelis und Flemming, Die syrische Didaskalie übersetzt und erklärt. (T. U. N. F. X, 2.) Leipzig 1904, S. VI.

[48]) Bunsen, Chr. C. J., Analecta Ante-Nicaena, Vol. II, Londini 1854; vgl. Funk, Apostol. Konst. Rottenburg 1891, S. 28—75; Derselbe, Die arabische Didaskalia und die Konstitution der Apostel. Theolog. Quartalschrift, 1904, S. 233 ff.; Bardenhewer, Patr.[2], S. 148.

[49]) Vgl. Achelis und Flemming, a. a. O.

[50]) Bunsen, pag. 263: τοὺς τῶν ἁμαρτιῶν λύσαντας καὶ τῆς ἁγίας καὶ ἱερᾶς εὐχαριστίας μετόχους ποιήσαντας. Der Syrer hat: »Die an der hl. Eucharistie Gottes euch haben teilnehmen lassen« (Achelis und Flemming, a. a. O., S. 48 f.).

[51]) Bunsen, pag. 125: ἐν ᾗ (ἡμέρᾳ) προφητῶν ἀνάγνωσις καὶ εὐαγγελίου κηρυκία καὶ θυσίας ἀναφορὰ καὶ τροφῆς ἱερᾶς δωρεά.

heilbringende Wort zu hören und göttliche Speise zu genießen, die ewig währt«[52]); ein neuer Beweis für die hohe Achtung vor der Eucharistie.

3. Didaskalia, VI, 30, wird die Mahnung erteilt: »Bringet dar die liebliche Eucharistie in euern Kirchen und Coemeterien (δεκτὴν εὐχαριστίαν)«.[53]) Vor δεκτήν finden sich die Worte »τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ«. Bunsen hält diese Worte für Zusatz des Überarbeiters; sie gehören nach diesem Gelehrten zur Const. Apost., nicht zur Didaskalia.[54]) Allein die Übersetzung des syrischen Textes hat: »ihr sollt die angenehme Eucharistie darbringen, das Gleichnis des königlichen Leibes Christi, sowohl in euern Versammlungen, wie in euern Coemeterien und bei dem Auszuge der Entschlafenen, ein reines Brot, im Feuer bereitet, geweiht unter Anrufungen und ungeteilt«.[55]) Der im Jahre 1896 von Hauler in einem Palimpsest der Kapitularbibliothek zu Verona entdeckte, nur in Bruchstücken erhaltene lateinische Text[56]) hat: »Quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est, regalem eucharistiam«. Ein anderer syrischer Kodex (Harrisianus), den jüngst R. Harris aus Mesopotamien mitbrachte und den die gelehrte Engländerin Frau Gibson 1903 zuerst edierte, hat übrigens »das Opfer des Leibes des Herrn unseres Erlösers«.[57]) F. Nau[58]), der französische Übersetzer des syrischen Textes, bemerkt zur Stelle, die er wiedergibt durch: »Offrez l'Eucharistie agréable, image du corps royal du Messie.« »Ce passage contient l'allusion à l'Eucharistie la plus claire de tout ce livre. Toutefois le mot Demoutho ‚l'image ou le symbole' ne permet pas de se servir de ce texte comme preuve de la présence réelle.«

[52]) Achelis und Flemming, a. a. O., S. 71.

[53]) Bunsen, pag. 336: .καὶ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἔν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις.

[54]) Vgl. Bunsen, pag. 222. [55]) Achelis und Flemming, a. a. O., S. 143.

[56]) Ebendort, S. 222 und 243. [57]) Achelis und Flemming, a. a. O., S. 222.

[58]) Nau, F., Ancienne littérature canonique syriaque, fasc. I, Paris 1902, pag. 200 (mitgeteilt durch Prof. Dr. Diekamp, Münster).

Wenn allerdings der Ausdruck ἀντίτυπον ursprünglich ist, so beweist er symbolische Gegenwart, und zwar nicht bloß im Sinne des nachnicänischen ἀντίτυπον τῶν μελλόντων. Allein das wäre das einzige Mal, daß uns bei der gesamten eucharistischen Literatur in vornicänischer Zeit dieser Ausdruck begegnete. Es erscheint darum nicht unberechtigt, ihn für spätere Interpolation zu halten, zumal er im Cod. Harr. fehlt.

Neuntes Kapitel.

Tertullian.

§ 23. Beurteilung der Abendmahlslehre Tertullians.

Seit mehr als 400 Jahren wird über die Abendmahlslehre Tertullians[1]) hin und hergestritten.[2]) Im Jahrhundert der Reformation war Oekolampad der erste, welcher sich auf Tertullian berief; »Luther und Melanchton antworteten und Oekolampad schwieg nicht. Diesem Streite zwischen den Wittenbergern und dem schweizerischen Theologen folgte noch in demselben Jahrhundert die Fehde zwischen den Magdeburger Zenturien und Cäsar Baronius; in bezug auf Tertullian sekundierte letzterem der gelehrte Kommentator Tertullians Pamelius. — Das 17. Jahrhundert sah einen literarischen Kampf über das Abendmahl selbst und Tertullians Abendmahlslehre zwischen den Reformierten und Römischen in Frankreich und den Niederlanden«; dort waren Mornay, Aubertin, Claude, Dav. Blondel, Daillé, hier Perron, Nicole, Arnauld und Larogue die Vorkämpfer. — Im 19. Jahrhundert »rief das lebhafte Interesse, welches Dogmenhistoriker und kritische Forscher in der altchristlichen Literatur an den Schriften Tertullians nehmen mußten, den Streit wieder wach. Wiederum beteiligten sich an dem literarischen Kampfe, den eigentlich Neander durch einen

[1]) Zum Leben Tertullians vgl. Möhler, Patr., S. 701; Bardenhewer, Patr.[2], S. 157; Ehrhard, a. a. O., S. 427 ff.; Freib. K.-L, XI[2], 1390 ff.; Nöldechen, E. Tertullian, Gotha 1890.

[2]) Leimbach, C. L., Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians, Gotha 1874, Einleitung; Scheiwiler, a. a. O., S. 87—105.

Exkursus zu seinem berühmten Antignosticus oder Geist des Tertullian begonnen hatte (1825), alle drei Konfessionen des Abendlandes, die römische durch Döllinger (Die Lehre von der Eucharistie, 1826) vertreten, während Scheibel, Lindner. Rudelbach (Reformation, Luthertum. Union, 1839. Excurs, II, pag. 645), Engelhard (Zeitschrift für Theologie, 1842), Rink (Über den Lehrbegriff vom hl. Abendmahl in den ersten Jahrhunderten. Zeitschrift für histor. Theologie, 1853), Kahnis (Die Lehre vom Abendmahl, 1851) auf mehr oder minder entschiedenem lutherischen Standpunkt, Bauer (Tertullians Lehre vom Abendmahl. Zeitschrift für Theologie. Tübingen 1839), Ebrard (Das Dogma vom hl. Abendmahle. I, 1845), Rückert (Das Abendmahl, 1856), Holtzmann auf schweizerischer Seite standen und stritten ... Die Römischen halten Tertullian für echt katholisch in dieser Frage. Die ‚Symboliker' der Gegenwart sind überglücklich und allzu gewiß, daß Tertullian gewesen sei der Ihrigen einer; die Lutheraner, mit alleiniger Ausnahme von Kahnis, welcher an Ebrard einige Zugeständnisse macht, nehmen Tertullian ebenso entschieden für sich in Anspruch.«

Diese Worte Leimbachs geben ein Bild der Beurteilung der Abendmahlslehre Tertullians, das sich seit 1874, als Leimbach diese Worte schrieb, wenig verändert hat.

Leimbach selbst findet nach eingehendster Untersuchung bei Tertullian die reale Gegenwart des Leibes Christi in den Elementen, und zwar Impanation gelehrt;[3] ihm schließen sich an Thomasius[4] und Harnack.[5]

Als Grund für diese verschiedene Beurteilung gibt Leimbach an:

»Daß die verschiedensten Gelehrten zu so divergierenden Resultaten kamen, hat keineswegs allein darin seinen Grund oder seine Erklärung, daß viele das Resultat fanden, welches sie suchten, weil sie es suchten, sondern zunächst darin, daß allerdings eine Anzahl von Stellen in Tertullians Schriften sich findet, welche es uns klar auszusprechen scheinen, daß

[3]) A. a. O., S. 98 f. [4]) Dogmengeschichte, S. 408. [5]) Dogmengeschichte, I[3], S. 436.

Tertullian die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, beziehungsweise im Brote und Weine angenommen und gelehrt habe; daß aber diesen Stellen eine Anzahl anderer gegenübersteht, in welchen Tertullian für die symbolische Ansicht, wie es scheint, sprechende Ausdrücke anwendet. In der Entscheidung der Frage, welcher Klasse von Stellen am meisten Gewicht beizulegen sei, gehen nun die verschiedenen Ausleger, nunmehr von ihrem eigenen Glaubensstandpunkte beeinflußt, auseinander, und dieser stellt höher, was jener minder wichtig findet und umgekehrt.«[6])

Bei unserm Versuche, durch genaue Untersuchung der wichtigsten Stellen uns ein selbständiges Urteil in dieser Frage zu bilden, sind wir unabhängig »vom eigenen Glaubensstandpunkte«. Wenn wir auch ein Resultat finden sollten, das mit der katholischen Lehre nicht harmoniert, unser Glaube kommt dabei ebensowenig in Frage, als bei der Erforschung des montanistischen Rigorismus des Afrikaners.

§ 24. Realistische Aussprüche Tertullians über das hl. Abendmahl.

Wir fassen zunächst jene Stellen ins Auge, in denen Tertullian den traditionellen Glauben an Leib und Blut Christi im hl. Abendmahl bezeugt.[7])

1. De oratione. Kap. 19.

Unter den praktisch-asketischen Schriften, in denen Tertullian aus naheliegenden Gründen noch verhältnismäßig am meisten auf die hl. Eucharistie zu sprechen kommt, nimmt die schöne, wohl noch aus katholischer Zeit stammende, für die Katechumenen bestimmte Schrift »über das Gebet« eine

[6]) Leimbach, a. a. O., S. 3 f.

[7]) Als Ausgabe wurde benutzt die Wiener von Reifferscheid und Wissowa (Corpus script. eccl. lat. XX, pars I, Vindob. 1890 = W), in der nur zehn der Schriften Tertullians enthalten sind; das übrige s. Migne, lat. 1 und 2.

hervorragende Stelle ein. Kap. 6 dieser Schrift wird im folgenden Paragraph zu behandeln sein; Kap. 19 aber hier.[8])

Der Zusammenhang ist folgender: In Kap. 18 tadelt Tertullian die Sitte, daß einige, die privatim fasteten, nicht am üblichen Bruderkuß an ihrem Fasttage teilnähmen. Nur in der Osterzeit, wo das Fasten eine allgemeine, öffentliche Verpflichtung sei, werde der Bruderkuß unterlassen. Im Anschluß hieran rügt er eine andere Sitte:

Kap. 19: »Ebenso sind sehr viele der Meinung, man dürfe sich an Stationstagen (stationum[9]) diebus) nicht bei den Opfergebeten (sacrificiorum orationibus) beteiligen, weil man durch den Empfang des Leibes des Herrn (accepto corpore Domini) das Fasten brechen müßte. Bricht also die Eucharistie die Gott geweihte Übung oder vereinigt sie nicht vielmehr enger mit Gott? Wird nicht dein Stationsfasten feierlicher sein, wenn du am Altare Gottes stehst? Wenn du den Leib des Herrn empfängst und noch aufbewahrst, dann ist beides erreicht, sowohl die Teilnahme am Opfer, als auch die Erfüllung dieser Verpflichtung. Wenn sich das Wort Statio vom Soldatenleben herleitet — denn wir sind ja auch Soldaten Gottes —, fürwahr, es stört kein freudiges oder trauriges Ereignis den Wachdienst des Soldaten. Denn bei einem freudigen wird der Dienst mit mehr Freudigkeit, bei einem traurigen mit mehr Gewissenhaftigkeit versehen.«[10])

[8]) W. 192, M. 1, 1181f. Vgl. u. a.: Rückert, Das Abendmahl, S. 307; Ebrard, Das Dogma vom hl. Abendmahl, S. 289—306; Leimbach, Tertullian als Quelle für christliche Archäologie (Z. h. Th., 1871), S. 131; Schwane, Dogmengeschichte, I, S. 672; Döllinger, Eucharistie, S. 51; Möhler, Patr., S. 777; Probst, Liturgie der ersten drei Jahrhunderte, S. 204; Renz, Opferbegr., S. 120; Kolberg, Verfassung der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, 1886, S. 96, 99; Kahnis, a. a. O., S. 199.

[9]) Statio = Stand, Posten, Wache, dann Bettag und, weil dort meist gefastet wurde, Fasten und Fasttag (Leimbach, S. 133). Siehe auch Nöldechen, a. a. O., S. 99.

[10]) W. pag. 192: Similiter et de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore Domini. Ergo devotum Deo obsequium eucharistia re-

Ohne auf die interessante Frage einzugehen, ob hier der Opfercharakter der hl. Eucharistie gelehrt sei[11]), wollen wir nur betonen, daß die Eucharistie hier zweimal corpus Domini, der »Leib des Herrn« genannt wird. Die nächste Erklärung dieses Ausdruckes ist und bleibt die wörtliche, die Annahme, daß Tertullian in der Eucharistie wirklich Christi Leib zu genießen glaubt. — Der irrigen Auffassung, daß durch den Genuß des »Leibes Christi« das Fasten verletzt werde, gegenüber gibt Tertullian den Rat, zwar am gemeinschaftlichen Gottesdienst teilzunehmen, sich die hl. Eucharistie reichen zu lassen (sc. in die Hand), diese aber nicht zu summieren, sondern bis zum Abend nach beendetem Fasten aufzuheben. Wir erkennen hieraus den Gebrauch der alten Kirche, zu Hause privatim die hl. Eucharistie aufzubewahren und zu genießen, finden hier ferner nach Leimbachs Ausdruck (a. a. O., S. 134) den »Keim zur Kelchentziehung«, mit anderen Worten die Berechtigung der Communio sub una specie, da ja vom Kelche, der füglich nicht mit nach Hause genommen werden konnte, hier nicht die Rede ist, gewahren endlich, daß auch die »aufbewahrte« Eucharistie corpus Domini heißt, also nicht etwa nur im Augenblicke des Genusses diesen Namen trägt. — »Ergo devotum Deo obsequium eucharistia resolvit, an magis Deo obligat?« Dieser Ausdruck scheint auf die Wirkung der hl. Eucharistie zu zielen. Es fragt sich, ob zu obligat obsequium wieder zu ergänzen ist oder nicht; wenn nicht, so steht obligare in der Bedeutung »verbinden«. Dann verbindet die Eucharistie mit Gott, und wir sind berechtigt, hier eine Vereinigung mit Gott als Wirkung der Eucharistie gelehrt zu finden. Ist aber zu »obligat« das Objekt obsequium zu ergänzen, so haben

solvit, an magis Deo obligat? Nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. Si statio de militari exemplo nomen accepit (nam et militia Dei sumus), utique nulla laetitia sive tristitia obveniens castris stationes militum rescindit. Nam laetitia libentius, tristitia sollicitius administrabit disciplinam.

[11]) Vgl. Renz, Opferchar., S. 122; Leimbach, Tertullian als Quelle, S. 132 f.

wir den Gedanken, daß durch die hl. Eucharistie das Gott gelobte Fasten befestigt, d. h. wohl noch verbindlicher gemacht wird. Nach beiden Auffassungen aber ist hier eine innere Gnadenwirkung der Eucharistie gelehrt.

2. De pudicitia. Kap. 9.

In der montanistischen Schrift de pudicitia, welche durch eine Verordnung des Papstes Kallistus (217—222) veranlaßt wurde, nach der die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei dem reuigen Büßer nach kanonischer Buße vergeben werden sollten, kommt Tertullian in Kap. 9 [12]) auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk. 15, 11—32) zu sprechen.

Nach seiner montanistischen Doktrin verwirft Tertullian zunächst die Deutung des Gleichnisses auf die Rückkehr eines abgefallenen Christen; wenn diese Deutung berechtigt wäre, so würde sich das Unmögliche ereignen, »daß auch ein Apostat das frühere Gewand wiederbekäme, das Gewand des hl. Geistes und aufs neue den Ring, das Taufsiegel und wieder würde ihm Christus geschlachtet werden und würde er an jenem Tische liegen, von dem hinweg jene hinausgeworfen werden, welche nicht würdig gekleidet sind.« [13]) Der Ausdruck »rursus illi mactabitur Christus et recumbet eo in thoro« bedeutet wohl »der geopferte Christus wird zum Mahle gereicht«. Unter dem verlorenen Sohne ist der Heide zu verstehen; mit dem Vermögen des Vaters (substantiam in Deo patre census) sei die natürliche Gotteserkenntnis (naturalis agnitio in Deum) gemeint. Dieses verschwendet der Heide und stürzt sich in die Lüste der Welt und übergibt sich dem Fürsten dieser Welt.

---

[12]) W. 238, M. 2, 998. Vgl. zur Stelle u. a. Ebrard, a. a. O.; Rückert, S. 305 f.; Kahnis, S. 195; Schwane, S. 671; Döllinger, a. a. O., S. 50; Renz, Opferchar., S. 123; Derselbe, Geschichte, S. 211; Kolberg, a. a. O., S. 95; Leimbach, Tertullian als Quelle, S. 126; Nöldechen, a. a. O., S. 468.

[13]) W. 237: Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum Spiritus sancti, et annulum denuo, signaculum lavacri, et rursus illi mactabitur Christus et recumbet eo in thoro, de quo indigne vestiti a tortoribus solent tolli.

»Dieser setzte ihn über die Schweine, damit er hüte gerade das mit den Dämonen verwandte Vieh. Dort aber war er nicht im Besitze der Lebensspeise und mußte zugleich sehen, wie andere im göttlichen Dienste Überfluß hatten an himmlischem Brote. Und nun erinnert er sich Gottes des Vaters, leistet Genugtuung, kehrt zurück, empfängt das frühere Gewand, jenen Zustand nämlich, welchen Adam durch seine Übertretung verloren hatte. Auch den Ring empfängt er jetzt zum erstenmal, da er auf die gestellte Frage das Glaubensbündnis besiegelte, und so genießt er hierauf die fette Speise des Leibes des Herrn, nämlich die Eucharistie.« [14])

Den Genuß der hl. Eucharistie bezeichnet Tertullian hier durch die beiden Ausdrücke: »rursus illi mactabitur Christus et recumbet eo in thoro, de quo indigni vestiti a tortoribus sollent tolli« und »opimitate Dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet«.

Auf das »mactari« ist hier, wie Kahnis tut, kein Gewicht zu legen. Der Ausdruck ist aus dem Gleichnis hervorgewachsen. Bedeutungsvoll aber ist, daß Christus selbst als vitulus saginatus (Lk. 15, 23) gefaßt wird, also ein wahres Essen der opimitas Domini corporis gemeint ist. Wir halten uns berechtigt, hier den realen Genuß Christi in der hl. Eucharistie gelehrt zu finden. Kahnis weist zum Beweise hierfür noch darauf hin, daß die Deutung des Bildes nicht abermals wieder ein Bild sein kann. Und mit Recht; wenn nach Ebrard »unter der opimitas corporis Domini der Komplex der durch Jesu gebrochenen Leib erworbenen Gnaden« zu verstehen ist, dann hat Tertullian das Gleichnis abermals wieder zum Gleichnis gemacht, was kaum denkbar sein dürfte.

[14]) W. 237: Ille (princeps hujus aevi) eum praefecit porcis (ut familiare id daemonium pecus pasceret) ubi nec ille compos esset vitalis escae simulque alios videret in opere divino abundantes pane coelesti. Recordatur Patris Dei, satisfacto redit, vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat. Annulum quoque accepit (a. Lesart accipit) tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet.

Nein, nehmen wir die Worte, wie sie sind, so ist an dem realen Genusse des Leibes Christi hier nicht vorbeizukommen.

3. Ad uxorem, lib. II. Kap. 4, 5 und 9.

Tertullian spricht im 2. Buche seiner noch aus katholischer Zeit stammenden Schrift »an seine Frau«[15] von den gemischten Ehen, Verbindungen eines Heiden mit einer Christin. Er führt aus, wie dieselben gegen das Verbot des Apostels seien, wie sie eine Gefahr für den Glauben darstellten, hinderten dieselben doch die Ausübung mancher christlicher Gebräuche.

Kap. 4. »Wer wird es gern sehen, daß sie zu nächtlichen Zusammenkünften, wenn es nötig ist, sich von seiner (sc. des heidnischen Mannes) Seite wegbegebe? Wer endlich wird zur Zeit der Osterfeierlichkeiten ruhig dulden, daß sie die ganze Nacht wegbleibe? Wer wird sie zu dem bekannten Mahle des Herrn (convivium Dominicum illud), welches sie in Verruf bringen, ohne seinen eigenen Argwohn gehen lassen?«[16] Unter dem convivium Dominicum dürfte mit 1 Kor. 11, 20 (κυριακὸν δεῖπνον) nur die Eucharistie, nicht etwa die Agapen zu verstehen sein.

Im Kap. 5 führt Tertullian die Ungelegenheiten der christlichen Gattin eines heidnischen Mannes noch weiter aus: »Wird es wohl unbemerkt bleiben, wenn du dein Bett und dich selbst mit dem Kreuze bezeichnest? ... Wird dein Mann nicht wissen, was das ist, was du vor jeder Speise heimlich genießest, und wenn er das Brot kennte, glaubt er dann nicht, es sei dasjenige Brot, von dem man spricht? Und wird das wohl ein jeder, da

[15]) M. 1, 1294 f. Vgl. zu den Stellen u. a. Kolberg, a. a. O., S. 99, 115; Probst, Liturgie in den ersten drei Jahrhunderten. 1870, S. 205 f.; Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie bei den Vätern. Würzburg 1900, S. 76; Dieringer (Katholik. 1864), S. 282; Leimbach, Tertullian als Quelle, S. 125.

[16]) M. 1, 1294: Quis nocturnis convocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? Quis denique solemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit? Quis ad convivium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittet? Quis in carcerem ad osculanda vincula martyris reptare patietur etc.

er den Grund nicht kennt, so ohnehin dulden ohne Unwillen, ohne Argwohn, ob es sich um Brot oder Gift handle?«[17])

Für unsere spezielle Frage nach der Auffassung Tertullians vom Leibe Christi im hl. Mahle folgt zwar aus der Stelle nichts, jedoch erkennen wir hier die Sitte, zuhause die hl. Eucharistie — denn eine andere Speise kann nicht gemeint sein — zu empfangen und hier nur unter einer Gestalt, und zwar ante omnem cibum, ein Umstand, der auf die hohe Wertschätzung der hl. Speise schließen läßt.

In Kap. 9 schildert Tertullian das Glück einer rein christlichen Ehe. In der schönen Stelle, in der wir den ehemaligen Rhetor erkennen, findet sich ein neuer Ausdruck für die hl. Eucharistie; er nennt sie convivium Dei, Gastmahl Gottes.

»Welch ein schönes Zweigespann sind ein Paar Gläubige, die eine Hoffnung, ein Ziel ihrer Wünsche, einerlei Lebensweise und dieselbe Art des Dienstes haben! . . . Sie beten zu gleicher Zeit, sie werfen sich zusammen nieder, halten zu gleicher Zeit die Fasten. . . . Sie finden sich in gleicher Weise ein in der Kirche Gottes, in gleicher Weise beim Gastmahl Gottes, sowie sie sich in Bedrängnissen, bei Verfolgungen und guten Tagen in gleicher Weise verhalten.«[18])

Mögen wir nun den Ausdruck convivium Dei deuten als »Gastmahl, das Gott gestiftet« oder »in dem Gott genossen

---

[17]) M. 1, 1296: Latebisne tu, cum lectulum, cum corpusculum tuum signas . . .? Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes; et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur? (Gemeint ist hier wohl die Anschuldigung der thyesteischen Mahlzeiten, vgl. unten.) Et haec ignorans quisque rationem simpliciter sustinebit, sine gemitu, sine suspicione panis an veneni?

[18]) M. 1, 1302 seq.: Quale jugum fidelium duorum unius spei, unius disciplinae, ejusdem servitutis! Ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio. Atquin vere duo in carne una; ubi caro una, unus et spiritus. Simul orant, simul volutantur et simul jejunia transigunt, alterutro docentes, alterutro hortantes, alterutro sustinentes. In Ecclesia Dei pariter utrique, pariter in convivio Dei, pariter in angustiis, in persecutionibus, in refrigeriis.

wird«, jedenfalls zeugt er von der erhabenen Bedeutung, die Tertullian demselben beilegt.

4. De spectaculis. Kap. 13, 25, 29.

Drei kurze Bemerkungen über die hl. Eucharistie als Sakrament finden sich in der Schrift »über die Schauspiele«, in der Tertullian den Besuch der heidnischen Schauspiele als den Christen nicht erlaubt hinstellt.[19])

Im ersten Teile (1—13) der Schrift führt Tertullian den Nachweis, wie die Schauspiele in all ihren Arten mit dem Götzendienst verquickt seien. Daraus zieht er den Schluß im Kap. 13, weil der Christ dem Götzendienst entsagt habe, müsse er die Schauspiele meiden. In diesem Zusammenhang finden sich die Worte: »Wir verabscheuen die Denkmäler ebensosehr als die Tempel, wir haben mit keiner von beiden Arten von Altären etwas zu tun, wir beten keine von beiden Arten der Bilder an, wir opfern nicht, wir bringen keine Totenopfer. Wir essen auch nicht einmal etwas von den Opfermahlzeiten und den Totenmahlzeiten, weil wir nicht essen können die Mahlzeit Gottes (coenam Dei) und die Mahlzeit der Teufel (1 Kor. 10, 21).«[20])

In dem letzten Ausdruck cena Dei, der ein wörtliches Zitat aus 1 Kor. 10, 21 ist, haben wir eine Bezeichnung der hl. Eucharistie; sie ist das Mahl Gottes.

Nachdem Tertullian im zweiten Teile der Schrift gezeigt, daß die Teilnahme an den Spielen sich nicht mit der christlichen Heiligkeit vertrage (15—23), schließt er in Kap. 25 mit einer Abmahnung vom Besuche der Spiele:

»Wie soll ich es nennen, wenn man aus der Gemeinde Gottes eilt zur Gemeinde des Teufels, ... wenn man dieselben Hände, die man zu Gott erhebt, nachher zum Lobe des Schauspielers abmüht? Wenn man mit demselben Munde, womit

[19]) W. 15, 27, M. 1, 646. Vgl. zu den Stellen Leimbach, Tertullian als Quelle, S. 134; Derselbe, Beiträge, S. 99; Renz, Opferbegriff, S. 123; Nöldechen, S. 77 ff., 88.

[20]) W. 15: ..... non sacrificamus, non parentamus; sed neque de sacrificio et parentato edimus, quia non possumus cenam Dei edere et cenam daemoniorum.

man das Amen zu dem Heiligen spricht, dem Gladiator Zeugnis gibt.«[21])

Hier dürfte Tertullian wohl auf das Amen hinweisen, mit dem der Kommunizierende antwortete, wenn ihm die hl. Kommunion unter den Worten corpus Christi gereicht wurde.[22])

Bevor er im Schlußkapitel (30) das jüngste Gericht als das größte Schauspiel der Welt schildert, weist er in Kap. 29 auf die Vergnügungen und Schauspiele des Christen hin, »deine Zirkusspiele seien: Betrachte den Lauf der Welt ... Verlangst du Faust- und Ringkämpfe: ... Schaue hin wie die Unzucht von der Keuschheit niedergeworfen, der Unglaube vom Glauben überwunden wird ... Verlangst du aber etwa auch noch etwas Blut, so hast du das Blut Christi.«[23])

Leimbach sagt[24]) zu diesen Worten: »Für den Genuß des Weines (Blutes Christi) von seiten der Laien beruft man sich mit Recht auch noch auf Tertullian, De spectac., Kap. 29.«

Es hindert zwar nichts, die Stelle auf das Blut Christi in der hl. Eucharistie zu beziehen und dann dürfte allerdings hier reale Gegenwart und Gebrauch des Laienkelches bezeugt sein. Allein wir genügen dem Gedanken Tertullians, wenn wir unter dem Blute Christi, das er den blutigen heidnischen Schauspielen entgegenstellt, das am Kreuze für uns vergossene Opferblut des Herrn verstehen. Die Beziehung auf die hl. Eucharistie ist sicherlich nicht gefordert.

5. De idololatria. Kap. 7.

Nach der Schrift De spectaculis verfaßte Tertullian seine Abhandlung De idololatria.[25]) Dieselbe stammt auch wohl noch

[21]) W. 25: Ex ore, quo Amen in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere.

[22]) Aus der allerdings vorhandenen Antithese Sanctum—gladiatori jedoch einen Rückschluß zu machen, hier sei die Person des Gladiators gemeint, also müsse auch Sanctum persönlich gefaßt werden, vom eucharistischen Christus (Kolberg 115), die Stelle beweise mithin reale Gegenwart, scheint doch zu gewagt.

[23]) W. 28: vis autem et sanguinis aliquid? habes Christi.

[24]) A. a. O., S. 134.

[25]) W. 36; M. 1, 669. Vgl. zur Stelle u. a. Rückert, a. a. O.

aus katholischer Zeit und »sucht die Pflicht des Christen, sich vom Götzendienste fern zu halten, nach allen Seiten zu beleuchten«.[26])

In Kap. 7 dieser Schrift ist ein sehr wichtiger Ausspruch Tertullians für unsere Frage enthalten. Er wendet sich hier gegen jene Christen, die Götzenbilder anfertigen:

»Ein bejammernswerter Frevel sei es, wenn ein Christ von den Götzen weg zur Kirche komme, von der gegnerischen Werkstatt in das Haus Gottes, wenn er erhebe zu Gott dem Vater die Hände, die Mütter (d. h. Verfertigerinnen) der Götzen, wenn er mit jenen Händen Gott anbete, welche draußen wider (den wahren) Gott (Götzen) geschmückt haben, (wir lesen adornantur mit Jun. W. 36, Anm.), wenn er anfasse den Leib des Herrn mit denselben Händen, welche für die Dämonen Leiber aufbauen. Und damit ist's noch nicht genug! Es wäre noch nicht das Schlimmste, wenn sie nur aus andern Händen das empfingen, was sie beschmutzen; aber sie reichen sogar selbst Andern, was sie beschmutzt haben. In den Priesterstand werden Götzenverfertiger aufgenommen! O des Verbrechens! Einmal haben die Juden an Christus Hand angelegt, diese vergreifen sich tagtäglich an seinem Leibe! O solche Hände müssen abgehauen werden! Sie mögen nur zusehen, wie es im Gleichnis heißt: Wenn deine Hand dich ärgert, so haue sie ab (Mt. 18, 8). Welche Hände verdienen es mehr, abgehauen zu werden, als die, in welchen der Leib des Herrn geärgert wird.«[27])

S. 308; Leimbach, a. a. O., S. 127; Kahnis, a. a. O., S. 199 f.; Döllinger, a. a. O., S. 50; Schwane, Dogmengeschichte, 1, S. 672; Dieringer, a. a. O., S. 287; Probst, a. a. O., S. 206; Kolberg, a. a. O., S. 100.

[26]) Bardenhewer, Patrol.[2], S. 164.

[27]) W. 36: Ad hanc partem zelus fidei perorabit ingemens: Christianum ab idolis in ecclesiam venire, de adversaria officina in domum Dei venire, attollere ad Deum Patrem manus, matres idolorum, his manibus adorare, quae foris adversus Deum adorantur (andere Lesarten adornantur Jun., operantur Wissowa), eas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis corpora conferunt. Nec hoc sufficit. Parum sit, si ab aliis manibus accipiant quod contaminent, sed etiam ipsae tradunt aliis, quod contaminaverunt. Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. Pro scelus! Semel Judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie

Ohne weiter auf die interessanten Voraussetzungen dieser Stelle (tägliche Spendung der hl. Eucharistie durch den ordo ecclesiasticus, Annahme durch die Hand des Kommunizierenden) einzugehen, betonen wir für unsere Frage hier folgendes:

1. Tertullian hält die eucharistische Speise für den Leib des Herrn (dreimal kehrt der Ausdruck wieder: corpus Domini, corpus ejus, Domini corpus).

2. Mit den Händen, die Götzenbilder verfertigt haben, den Leib des Herrn zu berühren, stellt er auf gleiche Stufe, wie ein Verbrechen an Christi sichtbar menschlichem Leibe. Also muß er denselben Leib Christi, wenn auch in verklärter Daseinsform, sich real gegenwärtig im hl. Sakramente gedacht haben. »Hätte Tertullian, wie man behauptet, Brot und Wein im Abendmahle nur als darstellende Zeichen Christi betrachtet, welch ungeheure Übertreibung läge dann in seinen Worten! Es wäre, als wenn man sagte, derjenige, welcher dem Bilde des Königs unehrerbietig begegne, begehe ein ebenso großes Verbrechen, als wenn er den König selbst ermorde«.[28])

6. De corona milit. Kap. 3.

In der montanistischen, 211 verfaßten Schrift »vom Soldatenkranze« betont Tertullian: Zwar enthält die hl. Schrift kein ausdrückliches Verbot, Kränze zu tragen, aber — so in Kap. 3[29]) — es gibt mehrere Gebräuche, die nicht in der Schrift verzeichnet sind, die man nur durch die Überlieferung kennt. Hierfür gibt er als Beispiel an den Ritus der Taufe und der Eucharistie:

»Das Sakrament der Eucharistie, welches vom Herrn zur Essenszeit (tempore victus) und für alle anbefohlen wurde, empfangen wir sogar in frühmorgentlichen Versammlungen

corpus ejus lacessunt. O manus praecidendae! Viderint jam, an per similitudinem dictum sit: si te manus tua scandalizat, amputa eam. Quae magis amputandae, quam in quibus Domini corpus scandalizatur?

[28]) Döllinger, a. a. O., S. 51.

[29]) M. 2, 79: Vgl. zur Stelle Kahnis, a. a. O., 199; Leimbach, a. a. O., S. 127, 130; Schwane, a. a. O., S. 671; Schanz, Sakram.-Lehre, S. 344; Probst, a. a. O., S. 205; Dieringer, a. a. O., S. 286; Kolberg, a. a. O., S. 114, 117; Renz, Meßopferbegriff, S. 125.

und aus der Hand keines andern, als der Vorsteher. Die Opfer für die Verstorbenen bringen wir am Jahrestage, anstatt am Geburtstage dar ... Ängstlich nehmen wir darauf bedacht, daß nicht etwas von dem uns eigentümlichen Kelche oder Brote zur Erde falle.«[30])

Entgegen der Auffassung, welche unter dem »Brote« das gewöhnliche Brot versteht [31]), beziehen wir »calicis aut panis etiam nostri« auf die eucharistischen Elemente; dies schon wegen der Zusammenstellung calix und panis, die doch deutlich genug auf die Eucharistie hinweist; diese Beziehung wird ferner geradezu gefordert, wenn wir uns an die Worte des Zeitgenossen Tertullians, Origenes, erinnern (vgl. Origenes, hom. 13, in Ex.), wo fast wörtlich derselbe Gedanke wiederkehrt.[32])

Die ängstliche Sorgfalt in Behandlung der eucharistischen Elemente erklärt sich doch nur vollkommen, wenn sie wirklich Leib und Blut Christi sind, diese Sorgfalt ist nur eine Konsequenz aus dem in der vorigen Stelle (de idol. 7) Gesagten. Wenn mit unheiligen Händen die eucharistischen Elemente zu berühren nach idolol. 7 ein Verbrechen an Christi Leib selbst ist, so versteht sich diese Sorgfalt in Behandlung der hl. Elemente wie von selbst. Wir finden daher in dem Gesagten einen neuen, nicht undeutlichen Hinweis auf die reale Gegenwart des Herrn im hl. Sakramente.

Kahnis[33]) will aus unserer Stelle schließen, »daß dem Tertullian die Eucharistie nicht den Charakter von Brot und Wein verliert«. Allerdings spricht der Kirchenschriftsteller

[30]) M. 2, 79: Eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino, etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus; oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus; ... Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur.

[31]) Profani, non eucharistici panis, so Rigaltius, Aubespine, Du Perron, Neander, Leimbach und Oehler. Vgl. Kolberg, S. 117.

[32]) Kolberg weist a. a. O., S. 117 noch darauf hin, wie derselbe Gedanke ausgesprochen werde von Cyrill, Cat. myst., 5, und August., Hom. 26, 50.

[33]) A. a. O., S. 199 f.

von »calicis et panis etiam nostri«. Es wird übrigens auch bei der Transsubstantiationslehre nicht geleugnet, daß insofern als die Gestalten des Brotes bleiben, die Eucharistie nicht ganz den »Charakter« von Brot verliert. — Leimbach[34]), der im Anschluß an Öhler die genannten Worte vom profanen Brot und Wein versteht, kommt übrigens trotzdem zu einem ähnlichen Resultate, wie wir: »Weil Brot und Wein die sichtbaren Zeichen und Träger der im Abendmahl gereichten unsichtbaren Gnadengüter waren, so wurden sie auch im profanen Gebrauche, also auch das gewöhnliche Brot und Wein, mit größter Sorgfalt behandelt, damit nicht einmal des ungeweihten Brotes und Weines etwas auf die Erde falle, beziehungsweise fließe. Hieraus kann man für die gewiß weit größere Feierlichkeit und Sorgfalt bei der Verwaltung des Sakramentes selbst einen Schluß ziehen.« Wir glauben den Schluß ohne Zuhilfenahme des profanen Brotes direkt ziehen zu dürfen.

7. De baptismo. Kap. 16.

Aus den dogmatisch-polemischen Schriften unseres Kirchenschriftstellers zitiert Döllinger, S. 50, zum Erweise realer Gegenwart eine Stelle aus De baptismo, Kap. 16, ein Traktat, der wohl noch aus katholischer Zeit stammt.

Der Zusammenhang ist folgender. Nachdem Tertullian in Kap. 15 die Ketzertaufe für ungültig erklärt, geht er in Kap. 16 von der Wassertaufe zur Bluttaufe über:[35])

»Es gibt nun für uns auch noch eine zweite Taufe, welche aber doch eine und die nämliche ist, die Bluttaufe nämlich, von welcher der Herr sagt: ‚Ich muß mich mit einer Taufe taufen lassen' (Lk. 12, 50), zur Zeit, da er schon getauft war. Er war nämlich gekommen ‚durch Wasser und Blut', wie Johannes geschrieben hat (1 Jo. 5, 6), um im Wasser getauft, im Blute verherrlicht zu werden und deswegen durch Wasser uns zu Berufenen, durch das Blut zu

[34]) Tertullian als Quelle, S. 130.

[35]) W. 214, M. 1, 1217. Vgl. zur Stelle Döllinger, Eucharistie, S. 50; Leimbach, Beiträge, S. 15 (zu repraesentat im letzten Satze des Kapitels).

Auserwählten zu machen. Diese beiden Arten von Taufen hat er aus der Wunde seiner durchbohrten Seite hervorgehen lassen, weil die, welche an sein Blut glauben würden, mit Wasser abgewaschen werden und die, welche mit dem Wasser abgewaschen wären, auch das Blut trinken sollten. Das ist die Taufe, welche das wirkliche Bad, wenn es auch nicht empfangen wurde, ersetzt und das verlorene wieder verleiht.«[36])

Es ist hier schwer zu entscheiden, ob in »etiam sanguinem potarent« wirklich von der hl. Eucharistie die Rede ist, wie Döllinger meint. Die Stelle aus dem Zusammenhang genommen kann allerdings nicht anders bezogen werden, als auf die Eucharistie. Dann würde Tertullian hier, wie sonst oftmals, die enge Verbindung von Taufe und Eucharistie betonen; er kennt ein »Trinken desselben Blutes Christi«, in dessen Vergießung für Christus die Verdienstursache seiner Verherrlichung (glorificaretur) und für uns der Grund zur Auserwählung liegt (electos), jenes Blutes, an das wir glauben müssen (crederent). Möglich ist es, daß Tertullian vom eucharistischen Genusse des Blutes Christi redet und insofern findet Döllinger hier eine Stütze seiner These.[37])

Allein eine andere Erklärung dürfte doch vorzuziehen sein. Im Kap. 16 ist nur von der Blut- und Wassertaufe die Rede. Die Bluttaufe Christi war sein hl. Leiden. Sollte nicht auch der Ausdruck »qui aqua lavissent, etiam sanguinem potarent« ein bildlicher Ausdruck für die Bluttaufe des schon mit der Wassertaufe getauften Jüngers Christi sein.

[36]) W. 214: Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet, de quo Dominus, habeo, inquit, baptismo tingui, cum jam tinctus fuisset. Venerat enim per aquam et sanguinem, sicut Joannes scripsit, ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur, perinde nos faceret aqua vocatos, sanguine electos. Hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit, quatenus qui in sanguinem ejus crederent, aqua lavarentur, qui aqua lavissent, etiam sanguinem potarent. Hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit.

[37]) In den Annotationes des »Corbiniani Thomae« zu de bapt. (M. 2, 1188) wird die Deutung auf die Eucharistie als unzweifelhaft recht erklärt.

ein Hinweis auf das Martyrium? Der Ausdruck sanguinem, respektive calicem bibere ist ja bekannt als bildlicher Ausdruck (Mk. 10, 38) für das Martyrium. Wir möchten dieser bildlichen Deutung den Vorzug geben und daher für die eucharistische Lehre Tertullians auf diese Stelle verzichten.

8. De resurrectione carnis. Kap. 8.

Zu dem lesenswertesten, was Tertullian geschrieben, gehört sein Büchlein »Über die Auferstehung des Fleisches«, bekanntlich eine der schönsten Abhandlungen des christlichen Altertums über diesen Gegenstand. In Kap. 8 dieser Schrift[38]) findet sich die viel zitierte Stelle Tertullians über die hl. Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie. Tertullian will hier die hohe Bedeutung des menschlichen Leibes hervorheben; er sei der Angelpunkt des Seelenheiles (caro salutis est cardo). Wie nun der Leib bei Erlangung des Seelenheiles beteiligt sei, das zeigt er durch Hinweis auf die Sakramente, die am Leibe zwar vollzogen würden, ihre Wirkung aber für die Seele hätten, durch den Hinweis auf die Abtötungen, auf die Jungfräulichkeit und auf das Martyrium. In diesem Zusammenhang sagt er:

»Der Leib wird abgewaschen, damit die Seele rein werde von ihren Flecken; der Leib wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde. Der Leib wird gezeichnet, damit die Seele befestigt werde; der Leib wird durch die Handauflegung beschattet, damit auch die Seele durch den Geist erleuchtet werde. Der Leib genießt das Fleisch und das Blut Christi, damit auch die Seele aus Gott genährt werde. Was also durch die Arbeit verbunden ist, das kann bei stattfindender Belohnung nicht getrennt werden.«[39])

[38]) M. 2, 806. Zur Stelle vgl. u. a.: Kahnis, S. 195; Rückert, S. 308f.; Schwane, S. 472; Döllinger, S. 52; Dieringer, S. 284; Möhler, S. 766 f.

[39]) M. 2, 806: Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro unguitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur.

Kahnis sagt zu diesen Worten: »Wenn Tertullian Brot und Wein für bloße Zeichen des Leibes und Blutes Christi gehalten hätte, so würde er, da er in den vorhergehenden Sätzen den äußerlichen Akt nennt, wie er ist, ohne irgend welche symbolische Deutung (denn die Leiblichkeit hervorzuheben, lag eben in seiner Absicht) auch beim Abendmahl geschrieben haben: der Leib genießt Brot und Wein« (S. 195).

Und wirklich, es kann nicht zweifelhaft sein, daß Tertullian hier ein wirkliches leibliches Genießen des Leibes und Blutes Christi vorausgesetzt hat, »Brot und Wein kommen dabei so wenig in Betracht, daß sie gar nicht einmal erwähnt werden« (Dieringer, S. 285). Die geistige Frucht dieses leiblichen Genusses ist, »daß die Seele aus Gott der vollen Sättigung teilhaftig werde« (saginare, vollsättigen, mästen, sättigen mit der Nebenbedeutung fett).[40]) Wir dürften nicht fehl gehen, wenn wir »Deo saginetur«, die volle Sättigung aus Gott, als eine Teilnahme an den gesamten Heilsgütern Gottes, eine Vereinigung der Seele mit Gott fassen.

Rückert glaubt das Gewicht der Stelle durch die Bemerkung abschwächen zu können: »Das Empfangene nennt er Leib und Blut Christi, d. h. bezeichnet die Stoffe des Abendmahls mit den schon bald 200 Jahre gangbaren Namen; ... nur lernen wir nichts daraus« (S. 309).

Wir lernen sehr wohl etwas aus dieser Stelle. Tertullian lehrt hier einen realen Genuß des Leibes und Blutes Christi; wie das ablui, ungui, signari, manus impositio reale Vorgänge sind, so auch das vesci. Wenn Rückert recht hätte, so hätte Tertullian nicht corpore et sanguine vescitur, sondern pane et vino sagen müssen. Die »Stoffe« sind nach Rückert

[40]) Dieringer sieht S. 285 auch die Lehre hier angedeutet vom Einfluß des Abendmahls auf die Unsterblichkeit des Leibes, das „ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν“ des Ign. Wir möchten von dieser Beziehung Abstand nehmen. Tertullian will durch die Erwähnung der Sakramente nur die Heiligkeit des Leibes erweisen; daß das Abendmahl die Unsterblichkeit bewirke, davon ist hier nichts gesagt. Sonst muß man auch sagen, Taufe und Firmung bewirken die leibliche Unsterblichkeit.

panis et vinum, nach Tertullian aber corpus et sanguis Christi!

9. De praescript. Kap. 36.

Den Gedanken von der Eucharistie als Nahrung spricht Tertullian auch kurz aus im Kap. 36 seines apologetischen Werkes »De praescriptione haereticorum«. Er betont dort, daß in Sachen der Erforschung des Glaubens die apostolischen Kirchen, besonders Rom, maßgebend seien. Nachdem er den Vorrang der römischen Kirche hervorgehoben, gibt er ihren Glauben mit folgenden Worten an:

»Sie (die römische Kirche) kennt nur einen Gott, den Herrn, den Schöpfer des Weltalls, und Christum Jesum, den aus der Jungfrau Maria geborenen Sohn Gottes, des Schöpfers, und die Auferstehung des Fleisches; das Gesetz und die Propheten setzt sie mit den Evangelien und den Briefen der Apostel in Verbindung und daraus schöpft sie den Glauben; sie tauft mit Wasser, bekleidet mit dem hl. Geiste, nährt durch die Eucharistie, ermahnt zum Martyrium und verweigert jedem die Aufnahme, der im Widerspruch mit dieser Lehre sich befindet.«[41])

Irgendwelche Folgerungen können aus dieser kurzen Erwähnung der hl. Eucharistie für unsern Zweck nicht gezogen werden.[42])

---

[41]) M. 2, 50: Unum Deum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex Virgine Maria Filium Dei creatoris et carnis resurrectionem; legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet et inde potat fidem; (eam fehlt Rhen.) aqua signat, s. Spiritu vestit, eucharistia pascit, ad martyrium exhortatur; et ita adversus hanc institutionem neminem recipit.

[42]) Andere Ausdrücke betreffen mehr die sakrifizielle Seite des hl. Sakramentes, z. B. de praescr. c. 40 (M. 2, 55), wo es vom Teufel heißt, daß er die Dinge der göttlichen Heiligtümer nachahme: er tauft, verspricht Sündennachlaß, celebrat et panis oblationem; z. B. de fuga in pers. 14 (M. 2, 119) celebrare solemnia Dominica, die Feier der Erhabenheiten des Herrn. Die Beziehung von de resurr. car. 37 (symbolische Deutung des ersten Teiles von Jo. 6) auf die Eucharistie mit Val. Schmitt, a. a. O., S. 76, anzunehmen, scheint mehr als fraglich.

§ 25. »Symbolische« Aussprüche Tertullians über das hl. Abendmahl.

Die Auffassung Tertullians vom Leibe und Blute Christi im Abendmahl soll sich aus diesen »Ausdrücken, wie sie die Kirche allenthalben brauchte«, nicht feststellen lassen. »Wir müssen andere Stellen suchen«, meint Rückert.[43]) Diese »andern Stellen« zu prüfen, ist nun unsere Aufgabe.

1. De oratione. Kap. 6.

Wie die vierte Bitte des Vaterunsers dem Origenes (De orat. 27) Anlaß bot, von der hl. Eucharistie zu sprechen, so auch seinem Zeitgenossen Tertullian. Im 6. Kapitel[44]) seiner Erklärung des Gebetes betont er die vortreffliche Anordnung der Bitten; erst werde um Himmlisches, dann um irdische Bedürfnisse gebetet; man könne jedoch die vierte Bitte auch — und zwar sei dies vorzuziehen — geistig verstehen: »Trotzdem laßt uns die Worte: ‚Unser tägliches Brot gib uns heute', lieber geistig verstehen. Denn Christus ist unser Brot, weil Christus, das Leben, auch das Brot des Lebens ist. ‚Ich bin', spricht er, ‚das Brot des Lebens' und ein wenig früher: ‚Brot ist das Wort des lebendigen Gottes, das vom Himmel herabgestiegen ist; dann, weil auch der Leib Christi unter den Begriff Brot fällt: ‚dies ist mein Leib'. Und so verlangen wir in der Bitte um das tägliche Brot stete Fortdauer in Christus (perpetuitas in Christo) und Ungeschiedensein (individuitas) von seinem Leibe.«[45])

---

[43]) Rückert, a. a. O., S. 309.

[44]) W. 185; M. 1, 1160. Vgl. zur Stelle Rückert, a. a. O., S. 309 f.; Thomasius. S. 408; Kahnis, S. 195 ff.; Ebrard, S. 306; Engelhardt, a. a. O., S. 13; Leimbach, Beiträge, 33—61; Döllinger, S. 51; Schwane, S. 672; Dieringer, 283; Kolberg, a. a. O., S. 118; Schmitt, a. a. O., S. 75. Die ältere Literatur siehe bei Leimbach, S. 33 f.

[45]) W. 184 seq.: Quamquam »panem nostrum quotidianum da nobis« spiritaliter potius intellegamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vitae panis. Ego sum, inquit, panis vitae et paulo supra: panis est sermo Dei vivi, qui descendit de coelis; tunc quod et corpus ejus in pane censetur: hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus.

Als Gedankengang dieser Stelle dürfte mit Leimbach (S. 54 f.) folgender anzunehmen sein: Tertullian will die geistige Deutung der vierten Bitte, d. h. deren Beziehung auf geistige Speise begründen. Als Grund gibt er an: Christus enim panis noster est. »Christus ist unser Brot, unsere Speise.« Diese These stützt Tertullian durch zwei Gründe:

a) quia vita Christus et vitae[46]) panis (sc. est), »weil Christus, das Leben, auch das Brot des Lebens ist«. Dieses beweist Tertullian durch zwei Zitate aus Jo. 6. Christus bezeichnet sich selbst als eine Speise: »Ich bin das Brot des Lebens« (Jo. 6. 35). »Brot ist das Wort des lebendigen Gottes, das vom Himmel herabgestiegen ist« (Jo. 6, 33);[47])

b) tunc (tum) quod et corpus ejus in pane censetur. Aber noch aus einem zweiten Grunde und in einer zweiten Beziehung ist Christus unsere Speise: »weil auch sein Leib unter den Begriff Brot (Speise) fällt«. Wie Tertullian den sub *a* angegebenen ersten Grund durch Worte Christi beweist, so auch den sub *b* angegebenen zweiten. Denn »hoc est corpus meum«, denn »dies, so sprach ja der Herr, ist mein Leib«. Aus diesem Gedanken ergibt sich für unsere These die Folgerung: Tertullian hat den Leib Christi als ein Objekt des Genusses betrachtet.

Für den Ausdruck: corpus ejus in pane censetur. haben wir uns der Übersetzung Leimbachs angeschlossen: Leib fällt unter den Brotbegriff«. Diese Auffassung ist zu begründen.

Döllinger faßte (S. 52) censetur als »est« und sagte: »Das Wort censetur kann nicht anstößig sein, sobald man sich erinnert, daß Tertullian sich häufig juridischer Ausdrücke

---

[46]) Wir entscheiden uns für die in W. akzeptierte, schon von »Neander vermutete«, auch von Leimbach bevorzugte Lesart: vitae panis. Die andere heißt: quia vita Christus et vita panis. Wird diese beibehalten, so haben wir den Schluß: Christus est vita, vita est panis, ergo Christus est panis.

[47]) Val. Schmitt will S. 75 auch die sub a angegebenen Worte auf die Eucharistie deuten. Schon durch das »et« in den sub b angeführten Worten, durch welches doch zweifellos ein neuer Gedanke eingeführt wird, ist diese Deutung abgewiesen. Es scheint übrigens, daß Schmitt die abschließenden Untersuchungen Leimbachs gar nicht kennt!

bedient, und daß censetur bei den Rechtsgelehrten gleichbedeutend mit est ist«. Nach Döllinger haben Dieringer (S. 283) und Val. Schmitt (S. 75) diese Übersetzung angenommen. So auch die protestantischen Gelehrten Rudelbach[48]) und Kahnis[49]). Zuerst ist diese Erklärung aufgestellt von Gabriel Albaspineus, der schon Stellen anführte, daß Juristen censeri = est gebrauchten; daraus folgt aber nur, daß Tertullian es auch hier so gebraucht haben kann.[50])

Bewiesen war diese These für Tertullian nicht. Andere stellten für censere andere Bedeutungen auf: Bauer hält censere für »esse im subjektiven Sinne, zu etwas gerechnet werden, so angesehen werden, als ob man etwas ist« (vgl. Leimbach, S. 35 f.). Ebrard (a. a. O., Bd. I, S. 304) gibt den Sinn des Ausdruckes wieder durch: »sein Leib wird im Brote dargestellt«. Rückert bekämpft die Döllingersche Ansicht und setzt S. 312, Anm., die Ansicht von Baur und Ebrard hin.

Leimbach stellte nun eine Untersuchung (S. 41—51) an, in welchen Bedeutungen censeri und census bei Tertullian vorkommen; 45 Stellen werden allein zur Eruierung der Bedeutung von censeri benützt. Er kommt zu folgendem Resultate:

Censeri in aliqua re heißt »gerechnet werden, rubriziert werden unter«, oder »definiert werden als, unter den Begriff fallen« (ad nat. I, 8; de idol. c. 2; de bapt. c. 5; adv. Hermog. c. 31; de anim. c. 40; de monog. c. 5, 6). — Allerdings ergibt sich auch der Begriff »sein« für censeri (adv. Hermog. c. 7; adv. Marc. 4, 10; adv. Prax. c. 5; de pudic. c. 21). Allein »notwendig ist diese Übersetzung censeri = esse nie«.

Wir ziehen hier in »corpus ejus in pane censetur« die Bedeutung »unter den Begriff fallen« besonders vor, weil mit »in« konstruiert ist, während in den vier für die

[48]) Reformation, Luthertum, Union 1839, S. 661.

[49]) A. a. O.

[50]) Leimbach, Beiträge, S. 39.

Bedeutung »esse« angezogenen Stellen censeri absolut steht. Nimmt man zudem mit Döllinger u. a. censetur = est, so ergibt sich »sein Leib ist im Brote«, und Leimbach hat das Recht, hiervon zu gestehen (S. 35): »Wenn diese Auslegung richtig ist, so paßt sie uns Lutheranern vortrefflich, weniger den Römischen; und es ist eigentlich zum Verwundern, daß Döllinger vollständig zufrieden ist, die Realpräsenz Christi im Abendmahle aus dieser Stelle bewiesen zu haben und darauf verzichtet, den spezifisch römischen Anstoß, die Impanation, welche hier gelehrt wäre, hinwegzuräumen.«

Der Schlußsatz der Stelle faßt die entwickelte geistige Bedeutung der vierten Bitte des Vaterunsers, unter dem »täglichen Brote« Christus als »unsere Speise zu verstehen« zusammen.

»Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus.« Wenn wir so die beiden geistigen Weisen, in denen Christus unsere Speise ist, in der Bitte ums tägliche Brot beherzigen, so erbitten wir in der vierten Bitte des Vaterunsers zunächst das stete Bleiben in Christus (μένειν ἐν τῷ Χριστῷ, perpetuitatem in Christo), ein Ausdruck, der auf die erste, spirituale Bedeutung, in der Christus unsere Speise ist, hinzuweisen scheint und sodann »Ungeschiedensein von seinem Leibe«. Hiermit ist wohl — in Parallele zur zweiten geistigen Beziehung, in der Christus unsere Speise ist, nämlich im hl. Abendmahle, wo sein Leib unter den Begriff einer Speise fällt — gemeint die stete Teilnahme an seinem hl. Leibe im Sakramente.[51]) Denn in »a corpore ejus« liegt ein deutlicher Hinweis auf »corpus ejus« und »corpus meum« im vorhergehenden Satz.[52])

Der dogmatische Gehalt der Stelle ist durch den Satz wiederzugeben: »Der Leib Christi ist eine Speise«, denn

---

[51]) So ist auch die Auffassung des Thomasius a. a. O., S. 403.

[52]) Schmitt meint, S. 75 f., zu perpetuitas in Christo und individuitas a corpore ejus: »beides sind Wirkungen der Eucharistie«. Dieringer hatte diese, unseres Erachtens nicht haltbare Erklärung mit großer Reserve ausgesprochen (vgl. Katholik. 1864, S. 283 f.).

Christus sagte beim letzten Mahle: Dies ist mein Leib. In der Bitte um das tägliche Brot liegt auch die Bitte ausgesprochen, nie von seinem Leibe (a corpore ejus sc. Christi) geschieden zu sein, d. h. täglich (vgl. de idol. 7) an ihm teilzunehmen.

2. De anima. Kap. 17.

Im Kap. 17 der Schrift de anima[53]), bedeutsam als die »erste christliche Psychologie«, kommt Tertullian in einer kurzen Nebenbemerkung auf den Wein beim letzten Abendmahl zu sprechen.

Der Zusammenhang ist folgender: Tertullian bekämpft die Behauptung der gegnerischen Philosophie, daß die Sinneswahrnehmung den Menschen betrüge. Zu dem Zwecke weist er darauf hin, daß dann auch Christus, in dem, was er auf das Zeugnis der Sinne hin, getan habe, dem Irrtum anheimgefallen sei. Für jeden der fünf Sinne führt er Beispiele aus dem Evangelium an: Für das Gesicht: »er habe dann fälschlich vorausgeschaut, wie Satan vom Himmel gestürzt wurde (Lk. 10, 18); für das Gehör: »er habe nur fälschlich die Stimme des Vaters gehört, die Zeugnis von ihm ablegte« (Mt. 3, 17); für das Gefühl: »er habe sich getäuscht, als er die Schwiegermutter des Petrus berührte« (Mt. 8, 15); für den Geruch: »er habe nachher einen anderen Duft für den Duft der Salbe empfunden, welche er sich für seine Beerdigung gefallen ließ«; für den Geschmack endlich führt er den Wein beim letzten Mahle an: »für einen andern (hätte er gehalten) den Geschmack des Weines, welchen er zur heiligen Darstellung seines Blutes gemacht hat.«[54])

Zweifellos hat Tertullian hier die Wahrheit des Satzes vorausgesetzt: Christus vinum in sanguinis sui memoriam consecravit. Was hat dieser Satz im Sinne Tertullians zu bedeuten?

[53]) W. 326; M. 2, 676. Zur Stelle vgl. u. a.: Rückert, a. a. O., S. 312; Leimbach, a. a. O., S. 91—94; Döllinger, a. a. O., S. 54; Renz, Geschichte der M.-Begr. S. 217 f.

[54]) »Alium postea unguenti senserit spiritum, quod in sepulturam suam acceptavit, alium postea vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecravit.

a) Der Ausdruck »consecravit«.

Consecrare hat sicher bei Tertullian noch nicht die Bedeutung der heutigen Terminologie, einer conversio totius substantiae vini in sanguinem D. N. J. Christi, manentibus speciebus vini. Tertullian und seine Zeit haben die Begriffe substantia und accidens in dieser Fassung sicher nicht auf die Eucharistie angewandt. — Das Wort consecrare, das »nahe an 40mal bei Tertullian vorkommt« (Leimbach, S. 92), hat hier nur die klassische Bedeutung »ex profano sacrum ac religiosum facere«, »etwas zu etwas weihen«. »Christus weihte den Wein, in memoriam sui sanguinis ist daher der bis hierher sich ergebende Gedanke. Für die Auffassung der Stelle ist mithin allein maßgebend der terminus »memoria«.

b) Der Ausdruck »memoria«.

Rückert sagt (S. 313): »Aus dem Worte memoria ziehen wir keinen Schluß, doch sind wir wohl bewußt, daß, wenn sich einer ziehen ließe, er wenigstens eher auf Abwesenheit des Blutes lauten würde als auf Anwesenheit.«

Leimbach weist S. 92 f. auf »dies tut zu meinem Gedächtnisse (ἀνάμνησις vulg. commemoratio) hin, betont aber auch die Verschiedenheiten der biblischen und tertullianischen Stelle. »Jedenfalls schließt memoria nicht die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle aus.«[55])

Döllinger erklärt die Stelle (S. 54): »Es ist bekannt, daß der Wein in der Eucharistie ein Denkmal des am Kreuze vergossenen Blutes Jesu ist; aber er enthält zugleich das wahre Blut des Herrn. Tertullian .... drückt die erste dieser Wahrheiten aus; mit welchem Rechte will man daraus schließen, daß er die zweite nicht geglaubt habe? Dann müßte man auch schließen, daß der Katholik, der das konsekrierte Brot das Sakrament des Leibes Christi nennt, nicht auch zu-

[55]) Die weitere Deutung Leimbachs memoria als receptaculum zu fassen und zu übersetzen: »Wein ist geweiht zu der Form, in welcher das Blut Christi aufgenommen, also wirklich gegenwärtig gemacht werden kann« — scheint doch zu gesucht.

gleich die wirkliche Gegenwart dieses Leibes im Brote annehme.«

Renz, der neueste katholische Erklärer der Stelle, meint (Geschichte des Meßopferbegr., S. 218f.): memoria (an und für sich soviel als sachliche Berichterstattung) bedeute sacrum signum, sacramentum im späteren Sinne, welches berichtet, daß es nach seinem inneren Wesen das Blut Christi sei. Tertullian hält also das eucharistische Brot und den eucharistischen Kelch nicht für das Sakrament des am Kreuze sterbenden Leibes und fließenden Blutes, sondern als das Sakrament des innerlich trankförmigen Blutes Christi, als sacramentum sive memoria corporis et sanguinis, quatenus intrinsecus rationem cibi et potus habent (»corpus et sanguis sc.«). Die Deutung des Wortes memoria als »sachliche Berichterstattung« vermögen wir nicht festzustellen.

Wir betonen folgendes: Tertullian nennt de resurr. carn. 8 den eucharistischen Trank sanguis Christi. Hier sagt er, daß Christus den Wein geweiht habe zum Gedächtnis, Erinnerungszeichen seines Blutes. Nach der Schrift setzte der Herr die hl. Eucharistie ein: zu seinem Gedächtnisse (ἀνάμνησις). Die Vulgata gibt dies wieder durch »commemoratio«; unmöglich ist nicht, daß die lateinischen Versionen vor der Vulgata (Itala?) hier das Wort »memoria« hatten; jedenfalls hat die uralte römische Liturgie »in mei memoriam«. Es erscheint daher nicht unwahrscheinlich, daß dem Kirchenschriftsteller beim Niederschreiben des Ausdruckes »in memoriam sanguinis ejus« die liturgische Formel »in memoriam« vorschwebte. Wir möchten daher vorschlagen, im Anschluß an Döllinger und Leimbach den Ausdruck in folgender Weise zu fassen: Der eucharistische Trank, der das Blut des Herrn ist (de resurr. carn. 8), hat daneben noch die Bedeutung eines Erinnerungszeichens an das am Kreuze materiell vergossene Blut. Wir hätten dann hier eine spezielle Anwendung des biblischen Ausdruckes »in mei commemorationem« auf den eucharistischen Trank. Die Eucharistie als Ganzes ist ἀνάμνησις, commemoratio, memoria an Christus. Das Blut des Herrn im Kelche soll erinnern an das hl. Opferblut am Kreuze.

3. Advers. Marcion. Lib. I. Kap. 14.

In einer kurzen Bemerkung des Kap. 14 des 207 verfaßten ersten Buches adv. Marc.[56]), dessen Inhalt ist: »ein guter Gott hat neben dem gnostischen Weltschöpfer keinen Platz mehr«, wird die hl. Eucharistie erwähnt in folgendem Zusammenhange. Marcion schreibt die Weltschöpfung dem Demiurgen, einem niedrigen Aeon, zu. Dem gegenüber weist Tertullian auf die Liebe des höchsten Gottes zu den Menschen hin, die sich in der Menschwerdung offenbare, zeigt ferner, wie einige Jahrzehnte vor ihm Irenäus, daß der höchste Gott gerade in den Sakramenten, den heiligsten Handlungen, die Materie, das angebliche Werk des Demiurgen, benutze, wie hier also der höchste Gott gleichsam beim Weltschöpfer der gnostischen Doktrin betteln gehe. — Tertullian sagt:

»Des Menschen wegen hat dein Herr das mühselige Herabsteigen vom dritten Himmel in diese ärmlichen Elemente bewerkstelligt, seinetwegen ist er in diesem Kämmerlein des Schöpfers gekreuzigt worden. Aber derselbe hat bis auf den heutigen Tag nicht verschmäht das Wasser, um mit ihm die Seinigen abzuwaschen; nicht das Öl, um damit die Seinigen zu salben; nicht die Verbindung von Honig und Milch, um mit ihr die neugeborenen Kinder zu nähren; nicht das Brot, um dadurch seinen eigenen Leib zu vergegenwärtigen, sogar in seinen eigenen Geheimnissen braucht er die Betteleien beim Schöpfer.«[57])

Der Ausdruck panis, quo ipsum corpus suum repraesentat.

---

[56]) M. 2, 262. Zur Stelle vgl. u. a.: Ebrard, a. a. O., S. 289; Rückert, a. a. O., S. 314; Leimbach, Beiträge. S. 6—32; Thomasius, a. a. O., S. 408; Döllinger, a. a. O., S. 52; Schwane, a. a. O., S. 673; Möhler, a. a. O., S. 776; Dieringer, a. a. O., S. 289; Renz, Opfercharakter S. 124.

[57]) M. 2, 262. Propter quem (sc. hominem [tuus dominus ille Deus]) in haec paupertina elementa de tertio coelo descendere laboravit; cujus causa in hac cellula creatoris etiam crucifixus est. Sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit; nec oleum, quo suos unguit; nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat; nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat; etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris.

1. Verschiedene Auffassungen.

Entscheidend für die aus diesen Worten sich ergebende Auffassung des Tertullian von der Art der Gegenwart ist die Bedeutung des Wortes »repraesentat«. Es sind die verschiedensten Ansichten hierüber aufgestellt.

a) Repraesentare nahmen im Sinne von »bildlich darstellen« Marheineke, Neander, Baur, Ebrard und Kahnis (vgl. die Zitate bei Leimbach S. 8ff.). Ebrard z. B. sagt (S. 301): »Auch der Ausdruck repraesentat läßt verschiedene Deutung zu, wiewohl die nächstliegende wohl wieder die ist, Jesus habe das Brot dazu bestimmt, seinen Leib bildlich darzustellen.« Kahnis zählt neben adv. Marc. 4, 40 und 3, 19 unsere Stelle zu jenen, in denen Tertullian symbolisch vom Abendmahl gelehrt habe (S. 195ff.).

b) Andere faßten repraesentare in der Bedeutung »real gegenwärtig machen«, so die Protestanten Rudelbach, Engelhard (vgl. Illgen, Z. f. Th., 1842, S. 12), Leimbach und Thomasius, so die Katholiken Döllinger (S. 53), Schwane (S. 673), Möhler (S. 776), Dieringer (S. 289), Renz (S. 124). Thomasius z. B. sagt: (Dogm. Gesch. S. 408—411) »durch das Brot also vergegenwärtigt er seinen Leib; er stellt ihn als gegenwärtig dar, er »bewirkt seine Gegenwart« (?) praesentem sistit, denn dies ist nachweisbar bei Tertullian die Bedeutung von repraesentare . . . und zwar ipsum corpus. Er lehrt mithin, »daß durch das Brot des Abendmahls der Herr die wirkliche, räumliche Gegenwart seines Leibes bewirke«.

2. Begründung der Bedeutung repraesentare = real gegenwärtig setzen.

Wir treten letzterer Gruppe bei, fassen repraesentare als real gegenwärtig machen und übersetzen »durch das Brot vergegenwärtigt Christus seinen eigenen Leib«. Diese Auffassung ist zu beweisen.

a) Tertullian kennt repraesentare im Sinne von praesens exhibere.

Es bleibt das unbestrittene Verdienst C. Leimbachs, genau untersucht zu haben, in welchen Bedeutungen bei Tertul-

lian die Worte repraesentare, repraesentatio, repraesentaneus und repraesentator vorkommen (vgl. C. Leimbach, Beiträge, S. 11—27); für repraesentare sind 31 Stellen aus den Werken Tertullians, für repraesentatio 17 Stellen, für die beiden andern Worte je eine Stelle untersucht. Das Ergebnis seiner gründlichen Arbeit ist folgendes.

aa) »Das Wort repraesentare hat wirklich die Bedeutung einer realen, wahren Gegenwart oder wenigstens die Wirkung jenes Aktes der repraesentatio.« [58])

bb) »Drei Stellen sind allerdings vorhanden, . . . in welchen nur eine sogenannte »repräsentative Gegenwart eines Abwesenden« sich ausgedrückt findet: Apol. 15, 16; ad nat. I, 12.«

cc) »Mitten inne aber sind wohl die Stellen zu rücken, in welchen eine reale und wahre Gegenwart nicht klar und deutlich ausgesprochen wird, aber sicher zugrunde oder der jetzigen Bedeutung nahe liegt.« [59])

b) Tertullian kennt demnach repraesentare im Sinne von real gegenwärtig machen. Aber nicht dies allein genügt zum Beweise. Tertullian kann nicht bloß a. a. O. repraesentare so gefaßt haben, er muß es so gefaßt haben. Das folgt aus einer weiteren Beobachtung Leimbachs (S. 28f.). Aus den Büchern adv. Marc. hat Leimbach aus 13 Stellen die Bedeutung von repraesentare oder repraesentatio geprüft und gefunden, »daß in diesen 13 Stellen immer eine wirkliche Präsenz in den Worten repraesentare oder repraesentatio beschlossen liegt, ja daß Tertullian in diesen und andern späteren Schriften die repraesentatio dem demonstrare (adv. Marc. 4, 14), promittere, der prophetia (adv. Marc. 4, 6; 12, 13, 22), der visio und mit dem Zusatz veritates den imagines (de cor. mil. 15), dem

[58]) Apol. 17; adv. Jud. 13; De pat. 3; daß die Seele wirklich da war, wird de anim. 37 und 57 behauptet; apol. 48, de resurr. c. 17, 63; de jej. 13; adv. Val. 26; adv. Marc. 4, 9; die Erfüllung der Weissagungen ist dasselbe als das Gegenwärtigmachen vorher zukünftiger Dinge, adv. Marc. 4, 6, 12, 14, 22; adv. Marc. 4, 23; de pud. 7, 11.

[59]) Ad nat. 2, 10; de praescr. haer. 36; de bapt. 16; adv. Prax. c. 11; de idol. 1; de spec. 17; ad nat. 1, 16; de spect. 30; de poen. 3; de monog. 10.

Typus (Vorbild, sacramentum, de resurr. cap. 22), der spes und exspectatio (ibid. 23), der effigies (adv. Marc. 3, 24), der repromissio (ibid. 4, 16, 25) gegenüberstellt. Allein in acht jener 13 Stellen, welche in den Büchern gegen Marcion vorkommen, finden sich solche ausgesprochene Gegensätze und wenn wir dies alles genau erwägen, so wird zweifelsohne niemand mehr die Behauptung wagen, Tertullian habe an der 14. Stelle in einem der Marcion bekämpfenden Bücher mit dem Worte einen anderen Sinn verbunden.«

3. Der Ausdruck panis, quo.

Leimbach macht eine Bemerkung, in der wir ihm nicht folgen können. S. 30 schreibt er: »Die Erwähnung des Brotes, welches nur ein Mittel genannt wird (man beachte den abl. instr. quo), durch welches die reale Gegenwart des Leibes Christi bewirkt wird, beweist mir, daß hier an die römische Verwandlungslehre nicht zu denken und daß insoweit Döllingers Auslegung abzuweisen sei.«

Das eucharistische Element, so erwidern wir, »durch welches Christus seinen eigenen Leib gegenwärtig macht«, hat den Charakter des Brotes nach katholischer Lehre der Substanz nach zwar verloren, die Akzidentien von Brot aber sind geblieben. Es hindert nichts anzunehmen, daß Tertullian hier nach dem Äußern urteilend den Ausdruck panis gebraucht. Der Abl. instr. quo behält bei dieser Erklärung seine volle Berechtigung. Die Brotsgestalt ist das Mittel, durch welches die Substantia corporis Domini zugegen ist. Übrigens versteht die katholische Dogmatik nicht, wie das, was wirklich nach der Impanationslehre der Leib Christi sein soll, zugleich auch noch Brot sein soll. Gibt man die Realpräsenz zu, so ist philosophisch allein berechtigt die Transsubstantiationslehre.

Dogmatische Folgerungen.

1. Durch das Mittel des Brotes »vergegenwärtigt Christus seinen eigenen (ipsum!) Leib«. Christi hl. Leib ist also im hl. Mahle real zugegen.

2. Schwane zieht noch eine andere Konsequenz (S. 673 f.). »Auffallend erscheint zunächst, daß Tertullian, nachdem er vom Wasser gesagt, daß es reinige und abwasche, und vom Öle,

daß es uns salbe, vom Brote in der Eucharistie nicht hinzugefügt, daß es uns speise oder nähre der Seele nach, sondern daß es den Leib des Herrn repräsentiere. Darin liegt zunächst ausgesprochen, daß, während die übrigen Sakramente bei ihrer Applikation die Gnade auf den Empfänger hinüberleiten und sich erst in diesem Momente als Konduktoren der Gnade erweisen, das äußere Zeichen bei der Eucharistie den Gnadenbringer selbst schon vor der Kommunion bei der Konsekration als seinen Inhalt aufgenommen hat.«

4. Adv. Marc. Lib. III, Kap. 19 und die Parallelstelle adv. Judaeos, Kap. 10.

Das Verhältnis beider Stellen.

Während der erste Teil der Schrift adv. Judaeos (Kap. 1 bis 8) allgemein als echt gilt, erweist sich der zweite Teil (Kap. 9—14) »als ein ungeschicktes Exzerpt aus dem dritten Buche des Werkes Tertullians gegen Marcion« (Bardenhewer Patr.[2], S. 160). Nöldechen behauptete in T. und U. XII, 2 (1894) die Einheit und Echtheit der ganzen Schrift. J. M. Einsiedler (De Tertull., adv. Judaeos libro. Aug. Vindel. 1897) sieht den zweiten Teil, von einigen wenigen Stellen abgesehen, für das Werk eines späteren Kompilators an.[60])

Diese These Nöldechens ist allgemein abgewiesen.

Dies Verhältnis gilt auch für die hier in Betracht kommenden Stellen, wie folgende Vergleichung zeigt:

adv. Marc. 3, 19 (M. 2, 348).	adv. Jud. 10 (M. 2, 629).
»Hoc lignum et Hieremias (Jer. 11, 19) tibi insinuat, dicturis praedicans Judaeis: Venite, mittamus lignum in panem ejus, utique in corpus. Sic enim Deus in Evangelio quoque vestro revelavit panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas	»De hoc enim ligno etiam Deus insinuat per Hieremiam, quod essetis dicturi: Venite, mittamus in panem ejus lignum et conteramus eum a terra vivorum, et nomen illius non memorabitur amplius (Jer. 11, 19). Utique in corpus ejus lignum missum est. Sic enim

[60]) Bardenhewer, a. a. O., 160 f.; vgl. auch Ehrhard, Die altchristl. Lit. Freiburg 1900, S. 438 f.

corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem Prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo.«

Christus revelavit, panem corpus suum appellans, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit.«

Da der nächste Zusammenhang auch der gleiche ist, so ziehen wir für unseren Zweck nur adv. Marc. 3, 19 in nähere Betrachtung.[61])

»Das dritte Buch adv. Marc. liefert den Nachweis, daß der erschienene Christus eben derjenige sei, welcher im Alten Testamente geweissagt wurde (Bardenhewer S. 161 f.).« Zu diesem Nachweis zeigt Tertullian auch, wie Christus die Vorbilder und Weissagungen des Alten Testamentes erfüllt habe. Kap. 19 handelt über die Kreuzesvorbilder. Solche verhüllte Weissagungen des Kreuzes im Alten Testament sieht er in Ps. 95. 10: »Dominus regnavit a ligno«, in Is. 9, 6: »principatus factus est super humerum ejus« und endlich in Jer. 11, 19: »Venite, mittamus in panem ejus lignum.«

Diese letztere Stelle[62]) näher deutend, sagt Tertullian:

»Dieses Holz (des Kreuzes) verhüllt dir auch Jeremias, indem er den Juden verkündet, daß sie sprechen würden: ‚Kommt, laßt uns das Holz werfen auf sein Brot', nämlich auf den Leib. So nämlich hat Gott auch in dem von euch angenommenen Evangelium geoffenbart, indem er das Brot seinen Leib nannte, damit du hieraus schon erkennest, daß er dem Brote die Bedeutung, ein Vorbild seines Leibes zu sein, gegeben habe und demnach der Prophet seinen Leib in dem

[61]) Vgl. zur Stelle: Leimbach, a. a. O., S. 72—78; Rückert, a. a. O., S. 308; Döllinger, S. 54; Schwane, S. 674; Renz, Geschichte, S. 216; Möhler, S. 776; Franzelin, Tract. de ss. Euch. Romae 1878 (edit. 3a), pag. 141 sq.

[62]) Der Grundtext heißt: נַשְׁחִיתָה עֵץ בְּלַחְמוֹ »laßt uns verderben den Baum mit seiner Frucht«. »Die LXX, Itala und also auch Tert., auch später die Vulgata übersetzen שׁחת: ἐμβάλωμεν, mittamus oder conjiciamus statt prosternamus, laßt uns zerstören; und sie erhalten dadurch, daß sie statt: mit seinem Brote (mit seiner Frucht) auf sein Brot übersetzen, einen ganz andern Sinn« (Leimbach, S. 73, Anm.).

Brote verhüllt bezeichnete, indem der Herr selbst dies Geheimnis später erklärte.«

Gedankengang.

Zweck der Erörterung ist, zu beweisen, daß zwischen Altem und Neuem Testament nicht die Disharmonie, die Marcion annahm, bestehe. Was im Alten Bund verhüllt war, hat Christus im Neuen Bund enthüllt. Brot war im Alten Testament ein Vorbild (typus) des Leibes Christi. Denn Jeremias verstand in dem Worte: »Mittamus lignum in panem ejus« unter panis den Leib Christi: hier hat Jeremias unter dem Brote Christi Leib verhüllt geweissagt (insinuat, figuravit). Dies im Alten Testament dunkle Vorbild hat Christus im Neuen Testament enthüllt (revelavit, sacramentum interpretavit). Er nannte das Brot seinen Leib, damit man erkenne, er habe (schon im Alten Testament bei Jeremias) dem Brote gegeben, ein Vorbild seines Leibes zu sein (corporis sui figuram pani dedisse). So beweist Tertullian die Harmonie zwischen Altem und Neuem Testament.

Dies ist jedenfalls nach dem Zusammenhange und dem apologetischen Zwecke Tertullians der Gedankengang. Danach ist die Eucharistie als solche nur in dem Satze erwähnt, »Christus nannte das Brot seinen Leib« und enthüllte so die alttestamentliche Typik. Diese Auffassung gründet sich auf die Bedeutung des Ausdruckes figura bei Tertullian als Vorbild (typus, vaticinum obscuratum; figurare = occultare, insinuare, typum facere, occulte praedicare).

Der Ausdruck figura (figurare).

Leimbach hat (Beiträge, S. 63—72) figura und dessen Ableitungen bei Tertullian eingehend geprüft. Während nach Rückert (a. a. O., S. 320—324) figura bei Tertullian nie forma, figmentum, fictile bedeutet, und es für ein »gesichertes Ergebnis« der Forschung zu halten ist: »Sachen und Personen sind figurae, wenn sie Abbilder von anderen Sachen und Personen oder Zuständen derselben sind, welche einer höheren Lebensstufe oder auch einem höheren Kreise der Dinge angehören; jede figura setzt ein Wirkliches voraus, aber daß die figura und das ihr entsprechende Wirkliche zusammen gegen-

wärtig seien, zeigt sich nirgends« — kommt Leimbach zu einem ganz anderen Resultate. Figura heißt nach diesem Gelehrten (S. 65) bei Tertullian: 1. σχῆμα, μορφή, forma = Gestalt[63]); 2. Form, Erscheinungsform, durch welche Geister sichtbar werden (columba = figura Spir. Sancti. adv. Val. 3); 3. fictile, figmentum. — Figurare heißt formare, gestalten (S. 66) [64]) Als Grundbedeutung der tropischen Fassung von figura gibt er dann weiter an: »Der allen Bedeutungen gemeinsame Begriff ist der der Verhüllung, der Verdunkelung. Eine Figur verhüllt etwas (abscondit, velat, obumbrat, figurat), was später enthüllt werden soll, mag es ein Vorbild oder eine dunkle Weissagung, eine Namensvertauschung ähnlicher Begriffe (d. h. eine Metapher) oder irgend ein uneigentlicher Ausdruck sein, welcher figura genannt wird (S. 70f.).[65])

Was nun speziell unsere Stelle anlangt, so kann nach dem Zusammenhang nicht zweifelhaft sein, daß die Sätze »hoc lignum et Hieremias tibi insinuat (= in den Busen stecken, verbergen) und »cujus retro corpus in panem Prophetes figuravit« parallel sind, daß also insinuare den Sinn von figurare hier angibt, also figurare hier heißt: »durch eine Metapher verhüllen«, denn Jeremias »schrieb Brot und meinte den Leib« (Leimbach, S. 73).

Figura selbst in dem Satze »ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse« wird in Übereinstimmung mit »figuravit« im folgenden Satze daher auch als »Vorbild, dunkle Weissagung« zu fassen sein. Daraus, daß

[63]) Vgl. »adv. Marc. IV, 21: figura inventus homo (Phil. 2, μορφή); adv. Marc. V, 20. Chr., qui in hominis figura voluerat latere«.

[64]) »Apol. 21: in utero ejus caro figurata nascitur Chr.«. Jud. 2: »Deus primos homines de limo terrae, quasi ex utero matris, figuraverat«.

[65]) Als Belegstellen werden zitiert: zu figura: adv. Jud. 9; Marc. III, 13; Jud. 9 (bis), 14; Idol. 5 (ter); Cor. mil. 9, 14 (bis); Bapt. 4, 5, 6, 8, 9, 13, 19, 20; Herm. 34; Val. 1, 3; Carn. Chr. 7; De resurr. car. 19, 20, 26, 30, 58; Marc. II, 21, 22, III, 7, 24, IV, 13 (bis), 20, 22, 24, 29, 35, 36, V, 1 (bis), 6 (bis), 7, 8, 11, 18 (bis); Scorp. 1, 12; De mon. 5 (bis); De fug. in pers. 11; Pud. 8. — Zu figurare: Adv. Jud. 10; De idol. 24; Praescr. haer. 31; An. 18, 43 (De Christo. f. = Christum); Marc. III, 7, IV, 15, 31 (bis), 40; Scorp. 11; Exh. ad cast. 6.

Christus das Brot seinen Leib nannte, soll der Leugner der Harmonie beider Testamente erkennen, »er (eum sc. Deum) habe dem Brote die Bedeutung gegeben, ein Vorbild seines Leibes zu sein«. Unter diesem Brote, das figura corporis Christi, alttestamentliches Vorbild des Leibes Christi, genannt wird, ist nach dieser Auslegung demnach nicht das eucharistische Element, sondern Brot im allgemeinen zu verstehen. Und es erscheint daher durchaus ungerechtfertigt, aus unserer Stelle den Beweis zu nehmen, daß Tertullian Symboliker in der Abendmahlslehre gewesen sei.

Andere Auffassung des Nebensatzes: ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse.

Wir haben im Anschluß an Döllinger diesen Nebensatz auf das Brot überhaupt bezogen und erklärt: »daß Christus beim letzten Abendmahl Brot seinen Leib nannte, daraus ist zu erkennen, daß Gott schon im Alten Testament durch seinen Propheten dem Brote die Bedeutung eines Vorbildes seines Leibes gegeben habe.«

Man mag diese Deutung, die sich durch den Zusammenhang, sowie besonders durch die dabei mögliche einheitliche Fassung von figura und figurare empfiehlt, vielleicht gekünstelt finden und lieber den Nebensatz auch auf das Abendmahl beziehen: »Christus nannte das Brot seinen Leib, damit du hieraus schon erkennest, er habe dem Brote verliehen figura corporis sui.« Wie nun, ist es denn bei dieser Deutung nötig, hier die Lehre Zwinglis zu finden?

Wir beantworten diese Frage mit einem entschiedenen Nein und möchten folgende Erklärung vorschlagen. Figura kann, wie oben gezeigt, bei Tertullian auch heißen »Erscheinungsform, durch welche etwas Unsichtbares sichtbar wird«. Diese Deutung hier eingesetzt, würde als Sinn ergeben: Christus nannte beim letzten Abendmahl das Brot seinen Leib, damit man schon hieraus erkenne, er habe dem Brote die Erscheinungsform seines Leibes gegeben; sein für uns unsichtbarer Leib erscheint unter der Gestalt des Brotes.

Andere haben andere Deutungen vorgeschlagen: Döllinger (S. 55): »Wenn die Worte: ut et hinc jam eum . . . sich

auf die Eucharistie bezögen, so würde Tertullian hier von dem Brote der Eucharistie als einem Bilde des Leibes Christi sprechen; dann würden uns indes die vorher angeführten Stellen zu der Annahme berechtigen, daß er das Brot für ein Bild des zugleich wahrhaft gegenwärtigen Leibes gehalten habe; so wie der Katholik, wenn er die Eucharistie das Sakrament (Zeichen) des Leibes Christi nennt, sie zugleich als diesen Leib selbst betrachtet.«

Schwane sagt (S. 675): »Aber wenn auch Tertullian das Brot oder die Gestalt des Brotes in der hl. Eucharistie die Figur des Leibes Christi nennt, so bedeutet dies bei ihm eben nicht, daß das Brot den Leib Christi nur figürlich bezeichne; sondern eine solche Bedeutung hatte das Brot dem Zusammenhang nach nur im Alten Bund, wogegen es im Neuen Bund das äußere Zeichen für den wirklich vorhandenen Leib des Herrn ist. Diese Erklärung wird uns durch die übrigen Äußerungen Tertullians geboten.«

Renz (Geschichte . . S. 216) sagt: »figuram corporis sui pani dedit, d. h die Bezeichnung mein Leib dem Brote gegeben hat.«

Unseres Erachtens verdient jedoch die oben vertretene Deutung wegen des Zusammenhanges und wegen der bei ihr möglichen einheitlichen Fassung figura (figurare) entschieden den Vorzug. Nach dieser Deutung bezieht sich nur »panem corpus suum appellans« auf die hl. Eucharistie. Dieser Ausdruck gibt uns keinen Aufschluß, wie Tertullian sich die Art der Gegenwart gedacht hat und vermehrt nur die Reihe der im vorigen Paragraphen angegebenen Stellen.

5. Adv. Marc. Lib. IV. Kap. 40.

Die Stelle aus Jeremias (11, 19) findet sich abermals benutzt in der außerordentlich schwierigen Stelle adv. Marc. 4. 40.[66]) »So viel Erklärer, so viel Erklärungen fast hat sie ge-

[66]) M. 2, 460. Vgl. zur Stelle: Engelhard, a. a. O.; Ebrard, a. a. O., S. 289; Kahnis, a. a. O., S. 195 ff.; Rückert, a. a. O., S. 326; Steitz, Artikel Transsubst. S. 303; Thomasius, a. a. O., S. 408 ff.; Leimbach, a. a. O., S. 78—90, 94—97; Döllinger, a. a. O., S. 55 ff.; Schwane, a. a. O., S. 675; Möhler, a. a. O., S. 774; Dieringer, a. a.

funden.« sagt Leimbach hier mit Recht (S. 79). Rückert hält sie für die Hauptstelle, denn sie ist die vollständigste und klarste (?) (S. 326). Wir wollen die Erklärungen nicht um eine neue vermehren; wollen vielmehr nur untersuchen, ob Rückert im Verein mit seinen Vorgängern Aubertin, Marheinecke, Neander und Baur berechtigt war, hier die symbolische Abendmahlslehre zu finden.

Der Zusammenhang ist folgender. Die These Marcions, Christus sei nicht der Sohn des gerechten alttestamentlichen Gottes, sondern der Sohn des vom alttestamentlichen wesentlich verschiedenen guten Gottes, Christus habe ferner nur einen Scheinleib gehabt, wurde schon oben mehrfach erwähnt. Tertullian wendet sich hiergegen im vierten Buche adv. Marc., indem er genau der Erzählung des auch von den Marcioniten anerkannten Lukas Ev. folgend aus dem Lukas-Ev. im einzelnen nachweist, daß Christus seine Sendung auf den Gott des Alten Testamentes zurückführt, daß er das alttestamentliche Gesetz, dessen Vorbilder und Weissagungen erfüllt habe. — In Kap. 40 kommt er zu Lk. 22 (Feier des Passahmahles Einsetzung der Eucharistie). In der Wahl des Passahfestes als Zeitpunkt seines Leidens, in dem Verrat des Judas, in den 30 Silberlingen und deren endlicher Verwendung zum Ankauf des Ackers eines Töpfers habe Christus alttestamentliche Vorbilder und Weissagungen erfüllt. Die Erwähnung des Passahfestes führt Tertullian dann auf das letzte Abendmahl und die Einsetzung der Eucharistie. Er sagt:

»Nachdem Christus also sein Verlangen danach ausgesprochen, das Passah zu essen, und zwar sein eigenes[67]) — denn es wäre unglaubwürdig, daß Gott etwas Fremdes begehrte — machte er das genommene und an die Jünger verteilte Brot jenes also zu seinem Leibe, indem er sprach: ‚Dies ist mein Leib', das ist die Figur meines Leibes. Eine Figur aber hätte es nicht gegeben, wenn der

O., S. 290 f.; Schanz, Sakr.-Lehre, S. 344; Renz, Opfercharakter, S. 116 bis 120; Derselbe, Geschichte etc., S. 211; Franzellin, l. c., 141 seq.

[67]) Nicht das jüdische, das ihm nach gnostischer Doktrin nicht zustand.

Leib nicht ein wirklicher gewesen wäre. Übrigens kann ein inhaltsleerer Gegenstand, ein Phantasma, keine Figur zulassen. Oder hat er vielleicht deshalb das Brot sich zum Leibe gebildet, weil er keinen wirklichen Leib hatte? Dann mußte er also das Brot für uns dahingeben. Dem Wahnglauben des Marcion zuliebe machte er dann, daß Brot gekreuzigt wurde. Warum nennt er aber gerade das Brot seinen Leib und nicht lieber eine Melone, die Marcion an Stelle des Herzens gehabt hat? Er weiß nicht, daß dies die alte Figur des Leibes Christi war, der durch Jeremias (11, 19) also spricht: ‚Gegen mich sannen sie aus einen Plan und sprachen: Kommet, wir wollen Holz werfen auf sein Brot', nämlich das Kreuz auf seinen Leib. Was damals nach seinem Willen das Brot bedeutete, das hat der Erleuchter des Altertums dadurch hinreichend erklärt, daß er seinen Leib Brot nannte.

Er hat aber die Wesenhaftigkeit des Leibes auch dadurch bestätigt, daß er bei der Erwähnung des Kelches sein mit dem eigenen Blute besiegeltes Testament aufrichtete. Denn Blut kann keinem anderen Körper angehören als einem aus Fleisch. Denn wenn auch eine nicht fleischliche körperliche Beschaffenheit uns aufstößt, so wird sicher nur eine fleischliche Beschaffenheit Blut haben. Daher bildet das Zeugnis des Fleisches einen Beweis des Körpers (Körperlichkeit) und das Zeugnis des Blutes einen Beweis für das Fleisch. Damit du aber auch des Blutes alte Figur im Weine wiedererkennest, so ist Isaias (63, 1) da, der spricht: ‚Wer ist der, welcher von Edom kommt mit gefärbten Kleidern von Bosra? Kommt so der Geschmückte in weinbefleckter Gewande mit seiner Kraft? Warum sind rot deine Gewänder und Kleider wie von dem vollgepreßten Keltergefäß?' Der prophetische Geist betrachtet nämlich gleichsam bereits den Herrn, wie er zum Leiden kommt, nämlich mit Fleisch umkleidet, wie er in ihm gelitten hat und bezeichnet in der roten Farbe der Gewänder den blutigen Zustand des Fleisches, welches durch die Kraft des Leidens zertreten und ausgepreßt ist, gleichsam wie von der Kelter; weil von dort aus die Leute gleichsam blutig von der Röte des Weines herabsteigen. Noch deutlicher zeichnete die

Genesis (49, 11) im Segen Judas, aus dessen Stamm die Fleischesnatur (carnis census) Christi hervorgehen sollte, schon damals Christum in Juda mit den Worten: ‚Waschen wird er sein Kleid im Weine, im Blut der Traube seinen Mantel'; unter Kleid und Mantel seinen Leib anzeigend, unter dem Weine sein Blut. So hat also jetzt derjenige sein Blut unter dem Weine geheiligt, der damals den Wein im Blute (der Traube) vorgebildet hat.«[68])

[68]) M. 2, 460 sq.: Professus itaque se concupiscentia concupisse edere Pascha ut suum (indignum enim ut quid alienum concupisceret Deus), acceptum panem et distributum discipulis, corpus illum suum fecit, Hoc est corpus meum dicendo, id est, figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Caeterum, vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat, et non magis peponem (pepo, »eine große Art Melonen, die Phebe. cucumis Melo L.«. Georges. II⁷, 1386), quem Marcion cordis loco habuit? Non intelligens veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam (Jer. 11, 19) : Adversus me cogitaverunt cogitatum dicentes : Venite, conjiciamus lignum in panem ejus; scilicet crucem in corpus ejus. Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit, corpus suum vocans panem.

Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse, nisi carnis. Nam et si qua corporis qualitas non carnea opponetur nobis, certe sanguinem nisi carnea non habebit. Itaque consistit probatio corporis de testimonio carnis; probatio carnis, de testimonio sanguinis. Ut autem et sanguinis veterem figuram in vino recognoscas, aderit Esaias (Is. 63, 1): Quis, inquit, qui advenit ex Edom? rubor vestimentorum ejus ex Bosor. Sic decorus in stola vinolenta cum fortitudine? Quare rubra vestimenta tua? et indumenta sicut de foro (forum = Teil der Kelter, wohin man die auszupressenden Trauben legte. Georges, a. a. O., I⁷, Sp. 2622) torcularis pleno concultato Spiritus enim propheticus velut jam contemplabundus Dominum ad passionem venientem, carne scilicet vestitum, ut in ea passum, cruentum habitum carnis in vestimentorum rubore designat, conculcatae et expressae vi passionis, tanquam de foro torcularis; quia exinde quasi cruentati homines de vini rubore descendant. Multo manifestius Genesis in benedictione Judae, ex cujus tribu carnis census Christi processurus, jam tunc Christum in Juda delineabat: Lavabit, inquit (Gen. 49, 11) in vino stolam suam et in sanguine uvae amictum suum;

Für die eucharistische Lehre von Bedeutung sind in der Stelle besonders die beiden Sätze:

A. »acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei.«

B. »Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit.«

Ad *A.*

1. Protestantische Beurteilung des ersten Satzes.

Jede der drei protestantischen Anschauungen vom Abendmahl fand hier ihre Lehre.[69])

a) »Das Brot ist Symbol oder Sinnbild des Leibes Christi: Oekolampadius (Aubertin, Marheineke, Neander, Bauer, Rückert, Hagenbach, Nitsch), dann wäre Tertullians Standpunkt ein wesentlich Zwinglischer, mit der eigentümlichen Erklärung der Einsetzungsworte durch Oekolampadius« (Leimbach 86).

Rückert sagt (S. 327): »Wir werden daher den zweiten Satz (hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei) nur so verstehen können: ein Bild, Sinnbild meines Leibes und auch das Zukünftige ist darin, dann ist das Brot Bild des Leibes, so ist es immer nur Bild des Gekreuzigten, getötet.« Er gründet diese Erklärung auf die Bedeutung von figura = Bild, Symbol.

Auch Kahnis rechnet unsere Stelle zu jenen, in denen Tertullian sich als Symboliker äußere — ebenso Steitz (Artikel »Transsubst.« R. E, S. 303): »es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Tertullian unter figura corporis sich nur ein Symbol gedacht hat«; ähnlich Loofs. R. E., S. 59.

b) Die calvinistische Abendmahlslehre fand in obigen Worten Ebrard. Er sagt (S. 298): »Wir fanden in Tert. adv. Marc. 4, 40 zunächst den Gedanken, daß das Brot im allgemeinen ein Sinnbild des einmal geopferten Christus sei.

stolam et amictum carnem demonstrans, et vinum sanguinem. Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit.

[69]) Leimbach, Beiträge. S. 86 ff.

Wir fanden es unberechtigt, daraus zu schließen, daß jener Vater das Brot nur für ein Sinnbild und für nichts weiter gehalten habe. Mehr enthielt die Stelle für uns nicht. Eine Abendmahlslehre enthält sie nicht. Nur den negativen Schluß zogen wir noch, daß, wenn Tertullian eine Gegenwart des Leibes Christi im Brote angenommen hätte, er seinen Beweis gegen Marcion wohl anders würde geführt haben.« — (Aus pudic. c. 9 schließt er dann, daß Tertullian auch ein Pfand des Leibes Christi im Abendmahl gesehen habe.)

c) Die lutherische Abendmalslehre fand hier zunächst Luther selbst, der gegen Oekolampadius zu unserer Stelle sagt:

»Es hat sich der Ecolompad selbs betrogen in dem Spruch Tertulliani. — Da hat er figura oder Gestalt für ein Tropum gehalten. Denn es ist gut zu merken, Das Ecolumpad solchen Tropus nicht von jm selbs erfunden, noch aus der Schrifft genommen hat, Weil weder Schrifft noch keine Sprache also redet. Sondern an Tertulliani Spruch hat er angelauffen, vnd sich dran gestossen, das er ist jrre worden. Tertullian aber macht keinen Tropum daselbs, Sondern gibt eine Exposition oder Erklärung, Wie Brod der Leib Christi sey, Nemlich, Das es sey die Gestalt, Darunter der Leib Christi sey, Und redet nicht von vocabulis, sed de rebus. — Vnd Tertullian kan so toll nicht sein gewest, das er sagen wolt, Christus hette aus dem Brod ein vocabulum in Grammatica gemacht.« (Vom Abendmahl gross Bekenntniss. Ihena 1560. fol. 473 sqq. Zitiert bei Leimbach, S. 86.) — Nach ihm fanden dieselbe Lehre hier: »Melanchton, die Magdeburger Zenturien, Semler, Rudelbach, Engelhard, Rinck, Oehler« (Leimbach, S. 90).

Engelhard z. B. schreibt: »Tertullian glaubt mit der Kirche, daß beim Abendmahl Leib und Blut Christi auf dem Altare sind. Nun sieht man aber Leib und Blut nicht, sondern nur Brot und Wein. Da Christus aber gesagt hat: Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut, so müssen Leib und Blut da sein; sie sind aber für unseren äußeren Sinn nicht als Leib und Blut da, sondern in der figura, in der Erscheinungsform von Brot und Wein.

Brot und Wein sind unleugbar da, ebenso unleugbar nach Jesu Versicherung Leib und Blut; unsere äußeren Sinne aber nehmen nur die figura Brot und Wein wahr. Da aber diese figura ein Wirkliches ist, so muß auch das figuratum, Leib und Blut ein Wirkliches sein. Corpus ejus in pane censetur (de orat. c. 6) ist der kürzeste Ausdruck für diese Ansicht.«

Thomasius gibt eine andere Begründung derselben Auffassung (Dogm.-Gesch. 1874, S. 410 f.): »Für unseren Zweck liegt alles an dem Verständnis von figura. Treten wir mit dem Ertrag der übrigen Stellen heran, so werden wir einen symbolischen Sinn an der vorliegenden weder erwarten, noch einen finden, es sei denn, daß uns zwingende Gründe dazu drängen. Denn aus der Realität des Abendmahlgenusses folgt die Realität des Objektes. Nun kann zwar figura Bild, bildliche Zeichen (imago), Typus, Verhüllung bedeuten und bedeutet es auch öfters bei Tertullian. Aber ebenso häufig ist es nachweisbar = μορφή, Gestalt, Erscheinungsform und bedeutet figurari soviel als formare, gestalten, Gestalt nehmen. in etwas umgestalten. Das Wort in diesem Sinne hier zu nehmen, steht aber nicht nur kein Grund entgegen: Der Zusammenhang der Stelle, wonach Christus die alttestamentarischen Vorbilder nicht nur enthüllt, sondern auch erfüllt und verwirklicht hat, die Stellen de orat. 7 und adv. Marc. I. 14. sowie die ganze sonstige realistische Anschauungsweise des lateinisches Kirchenlehrers spricht eher dafür.«

Leimbach endlich, dessen Untersuchungen über die Bedeutung von figura und figurare oben schon öfters zitiert wurde, wünscht (S. 90), daß seiner Untersuchung der Wert zugesprochen werde, der lutherischen Auffassung unserer Stelle zur tieferen Begründung zu gereichen. Er übersetzt figura durch Gestalt, Erscheinungsform. Und bemerkt (S. 83) in der Anmerkung 4:

»Damit man aus den Worten: panem corpus suum fecit nicht die Verwandlung des Brotes in den Leib schließen könne, fügt Tertullian zu den Worten: Das ist mein Leib, jene so oft angezogenen und vielbestrittenen Worte hinzu:

id est figura corporis mei: Das, was ich euch gegeben habe, ist die Figur, Form, welche ich meinem Leibe gebildet habe, in und mit welcher ich euch meinen Leib, d. h. das wahre österliche Lamm zur Speise übergebe. An dieser Stelle ist figura = forma, nicht = imago; denn die Bilder, welche Tertullian figurae nennt, sind andere, entweder Typen oder dunkle Weissagungen oder Metaphern.«

So die protestantischen Erklärer dieser Stelle.

2. Widerlegung der symbolischen (zwinglischen und calvinistischen) Auffassung obigen Satzes.

Die symbolische Auffassung des Satzes: »Christus panem corpus illum suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei« gründet sich auf die Erklärung figura = Bild, Sinnbild, sowie auf die Behauptung, figura lasse keine andere Deutung zu.

a) Geben wir diese Behauptung für einen Augenblick einmal zu. Was folgt hieraus? Doch nur, daß Tertullian das eucharistische Element auch als ein Bild des Leibes Christi gefaßt hat, nicht aber, daß er nur einzig und allein diese symbolische Deutung kennt. Rückert und seine Vorgänger ziehen unter einseitiger Betonung dieser Stelle diesen Schluß und schlagen das Gewicht der im vorigen Paragraphen zitierten Stellen zu gering an.

b) Allein die Behauptung, daß figura bei Tertullian nur Bild, Symbol bedeute, ist falsch.

Man vergleiche nur die oben genannten verschiedenen Bedeutungen des Wortes figura und figurare nach Leimbachs Untersuchungen; und es ergibt sich die Unwahrheit jener Voraussetzung.

c) Zwar kennt Tertullian figura auch in der Bedeutung von imago, Metapher, uneigentlicher Ausdruck. Aber an unserer Stelle kann »hoc est corp. meum dicendo, id est figura corporis mei« figura nicht gleich Bild sein, so daß die Auffassung Tertullians wäre: Christus sprach, dies ist mein Leib, d. h. ein Bild, Sinnbild meines Leibes. Denn schon der Satz »panem corpus illum suum fecit«, »er machte jenes

Brot zu seinem Leibe«, will schlecht zum Gedanken passen, daß das Brot nur ein Sinnbild seines Leibes sein soll.

Völlig ausgeschlossen wird jedoch die Übersetzung von figura mit Symbol durch den Zusammenhang.

Tertullian will dem Gesagten zufolge die Erfüllung der alttestamentlichen Vorbilder und Weissagungen durch Christus nachweisen. Beim Abendmahl erfüllte der Herr das alte Vorbild, Brot ein Typus seines Leibes, wie er aus Jeremias nachweist. »Würde Tertullian lehren: Christus habe das Brot bei dieser Gelegenheit zu einem Sinnbilde seines Leibes gemacht, so würde er seiner Tendenz zuwider behaupten, Christus habe den Typus seines Leibes unerfüllt gelassen, also sich damit begnügt, der Erklärung des Propheten auch noch die Seinige beizufügen oder vielmehr seine uralte Erklärung zu wiederholen, daß das Brot ein Sinnbild seines Leibes sei.« (Dieringer, S. 299.)

In den Hauptgedanken, den Nachweis, daß Christus das alttestamentliche Vorbild (Brot = Leib) erfüllt habe, ist ein anderer Gedanke eingeflochten, dessen Spitze gegen den gnostischen Irrtum vom Scheinleibe Christi gerichtet ist. »Christus hat das Brot zu seinem Leibe gemacht«; aus der Eucharistie schließt Tertullian die Wirklichkeit des Leibes Christi. Daß Tertullian wirklich aus der Eucharistie auf die Realität des Leibes Christi hier geschlossen hat, gibt er selbst an, wenn er mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf unsere Stelle sagt: »Proinde panis et calicis sacramento jam (Lk. 22) in Evangelio probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem adversus phantasma Marcionis« (adv. Marc. lib. 5, c. 8. M. 2, 489). Wenn das beigesetzte »figura corporis mei« nur im rein symbolischen Sinne erklärt werden soll, wenn die eucharistischen Elemente danach nichts sind als ein leeres Zeichen, das an Jesu Leib erinnert, so ist der Schluß auf die Realität des Leibes Jesu unverständlich. »Tertullian war nicht so geistesbeschränkt, um aus einem zufällig und willkürlich angenommenen Symbole, das mit der Sache nichts zu schaffen hat, die Realität des darunter Signierten ohneweiters zu folgern oder zu begründen; und Marcion so blöde nicht, eine so grundlose Begründung anzuerkennen. (Möhler, S. 774.)«

Im Verlaufe der Stelle nennt Tertullian ferner die eucharistischen Elemente nie mehr figura corporis Christi, sondern spricht immer nur vom »Leibe Christi« (panem corpus sibi finit, panem corpus suum appellat, corpus suum vocans panem). So auch an allen anderen Stellen (abgesehen von adv. Marc. 3, 19). Das wäre zum mindesten ungenau, wenn ihm das hl. Abendmahl nur ein Sinnbild des Leibes Christi wäre.

In dem Beweisgange gegen den Doketismus findet sich der Gedanke: »Hat Christus deshalb das Brot sich zum Leibe gebildet, weil er keinen wirklichen Leib hatte? Dann mußte er auch das Brot für uns am Kreuze dahingeben.« Voraussetzung dieses Satzes gegen Marcion ist doch offenbar, daß das eucharistische Element mehr ist als ein reines Symbol des Leibes Christi, Voraussetzung dieses Beweisganges ist die Gleichung Brot = Leib Christi, ja, der eucharistische Leib scheint hier mit dem gekreuzigten Leibe identifiziert zu werden.

Auch der erste Satz, in dem Tertullian den Kelch erwähnt, enthält eine Zurückweisung der symbolischen Abendmahlslehre. Der über den Kelch handelnde Abschnitt führt zunächst die Bekämpfung des Doketismus weiter fort, das reale Blut ist ein Beweis für das reale Fleisch und umgekehrt. Sodann wird bewiesen, wie Christus durch Einsetzung des eucharistischen Kelches die alte Weissagung, in der Wein als ein alttestamentlicher Typus des Blutes Christi erscheine, erfüllt habe. Gleich zu Anfang heißt es: »Er hat auch die Wesenhaftigkeit des Leibes dadurch bestätigt, daß er bei Erwähnung des Kelches (in calicis mentione) das mit dem eigenen Blute besiegelte Testament aufrichtete. (Vermächtnis und Bündnis, vgl. διαθήκη Hebr. 9, 15 ff., testamentum constituens sanguine suo obsignatum.) Hier wird unseres Erachtens der Inhalt des Kelches mit dem Blute des Testamentes identifiziert.

Nach alledem nehmen wir davon Abstand, figura als »Bild« zu übersetzen, und bestreiten der calvinistischen Anschauung das Recht, in der Stelle eine symbolische Abendmahlslehre Tertullians zu finden.

3. Verschiedene berechtigte Auffassungen von »figura«.

Mit der Negierung der Bedeutung figura = Bild erhebt sich sofort die weitere Frage: Was heißt dann hier »hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei? Die lutherischen, wie die katholischen Theologen sind einig in der Negierung von figura = Bild; in der positiven Erklärung aber gilt das schon oben erwähnte Diktum Leimbachs, soviel Erklärer, soviel Erklärungen.

a) Figura = alttestamentliches Vorbild.

Einige nehmen figura an unserer Stelle in der Bedeutung von alttestamentlichem Typus, Vorbild. Daß figura diese Bedeutung bei Tertullian hat, ist nicht zu bestreiten (vgl. Leimbach, S. 71). So wird das Wort erklärt von den katholischen Gelehrten Pamelius, Gagnaeus, Bellarmin, Perronius, Döllinger und Dieringer. Im einzelnen findet man wieder sehr verschiedene Erklärungen. Wir registrieren die wichtigsten hiervon. Pamelius und Gagnaeus[70]) »beziehen die Worte id est figura corporis Christi auf die Jeremianische Stelle, nicht auf das hl. Abendmahl: Das Brot ist ein altes Vorbild des Leibes Christi im Alten Testamente. Die Beziehung auf das hl. Abendmahl hört mit dicendo auf.«

Die Erklärung des Perronius, der sich Bellarmin (vgl. die Annotationes M. 2, 460), Döllinger (S. 57 f.) und Dieringer (S. 298) anschlossen, dürfte allein bei obiger Fassung von figura in Frage kommen.

Die Erklärung ist folgende: Die Worte: »id est figura corporis« sind nicht als Erklärung von corpus meum zu fassen; sondern als ein Hyperbaton zu nehmen, d. h. die Apposition bezieht sich nicht auf das zunächst vorhergehende Wort, sondern auf ein früheres. Es ist daher zu verbinden: Chr. panem corpus suum fecit, hoc, id est figura corporis mei, est corpus meum dicendo. Zur Begründung betont man:

[70]) Vgl. Perpétuité de la foi. Tom. III, pag. 81 (Zitat bei Leimbach, a. a. O., S. 88); Döllinger, a. a. O., S. 58.

Tertullian kennt diese Stellung der Apposition, vgl. »adv. Prax. 19: Christus mortuus est, id est unctus; adv. Marc. 4, 11: Aperiam in parabolam aurem meam, id est similitudinem.«

Diese Deutung empfiehlt sich nach Döllinger: 1. Durch den Zusammenhang; 2. »der unmittelbar folgende Ausdruck: figura autem non fuisset, zeigt, daß Tertullian von einer vergangenen Zeit redet; denn wenn sich seine Worte auf die Einsetzung der Eucharistie bezögen, so hätte er sagen müssen: figura autem non esset;« 3. er sagt deutlich: veterem fuisse istam figuram corporis Christi; und er nennt Christum den illuminator antiquitatum, weil er durch Einsetzung der Eucharistie jenes Vorbild erfüllt und so das Altertum erhellt hat.« (Döllinger, S. 57 f.) — Aber man führt Gegengründe an:

Schwane sagt S. 676: »Der Zusammenhang sei dieser Interpretation nicht günstig; denn Tertullian zeigt in dem unmittelbar folgenden, daß Christus der Herr das Brot zur Figur seines Leibes nicht hätte machen können, wenn er nicht in Wahrheit einen Leib gehabt hätte.« Und Leimbach meint (S. 89), »das id est ist immer (? vgl. adv. Prax. 19, adv. Marc. 4, 11) bei Tertullian Anzeige eines exegetischen Zusatzes und es ist am ungezwungensten auf den Satz hoc est corpus meum zu beziehen«. Wir vermögen das Gewicht dieser Gegengründe nicht als größer anzuerkennen und möchten uns — will man figura als Vorbild festhalten — obiger Deutung anschließen.

b) Figura = Gestalt, Erscheinungsform.

Andere halten an der Beziehung des Ausdruckes id est figura corporis mei auf corpus meum fest und fassen figura als »Gestalt, Erscheinungsform«. Auch diese Bedeutung von figura ist von Leimbach gegen Rückert unwiderleglich nachgewiesen (vgl. Beiträge, S. 65). So wurde die Stelle erklärt von Luther, Engelhard, Thomasius, Leimbach und in etwas anderem Sinne von den katholischen Gelehrten Möhler (S. 774), Schanz (a. a. O., S. 344) und Renz (S. 215). Danach sagt also Tertullian: »Christus machte das Brot zu seinem Leibe, indem er sprach: Dies ist mein

Leib, nämlich die Gestalt (Erscheinungsform) meines Leibes.«

Die lutherische Theologie findet hier ihre unlogische Impanationslehre. Das Brot ist hier die Gestalt, in, mit und unter welcher Christi Leib gegenwärtig ist, und Leimbach kann sich, wie schon erwähnt, nicht versagen, die bittere, durch nichts zu beweisende Bemerkung seinen sonst sachlichen Erörterungen beizufügen: »Damit man aus den Worten: panem corpus suum fecit, nicht die Verwandlung des Brotes in den Leib schließen könne, fügt Tertullian ... id est figura corporis mei bei.«

Die katholischen Theologen finden in figura die spätere Lehre vom Akzidenz angedeutet:

Möhler sagt (S. 774): »figura bezeichnet die Erscheinungsweise, unter welcher jegliches Reale sich darstellt und verhält sich zu diesem, wie das Akzidenz zu seiner Substanz, der es inhäriert und die ohne selbes nicht in die Erscheinung tritt.« Daher fügt Schanz (S. 344) hinzu: »Kann der wahre Leib Christi auch unter einer anderen Form, nämlich der Brotsgestalt, der Wahrheit unbeschadet, dargestellt werden.«

Renz faßt die figura als Erscheinungsform in folgender Weise (S. 214 f.): »Christus mußte den ihnen überreichten Leib und das ihnen überreichte Blut ‚Brot und Wein' nennen und damit er das konnte, machte er seinen wirklichen Leib und sein wirkliches Blut zu ‚Brot und Wein', d. h. er ließ Brot und Wein so in den Leib und Blut umgewandelt werden, daß sie äußerlich Brot und Wein blieben, während sie innerlich-wesentlich Leib und Blut waren.«

NB. Leimbach gibt eine ganz neue Möglichkeit der Auffassung an (S. 84 Anm.): »Übrigens könnten jene Worte: id est figura corporis mei die Interpretation Marcions sein, welche Tertullian nackt anfügt ... Diese Worte akzeptiert zwar Tertullian, aber in seinem, nicht in Marcions Sinn (= Scheinleib).«

Ad *B.* Der Schlußsatz der Stelle.

Nachdem Tertullian gezeigt, daß auch das Blut Christi im Alten Bund bereits im Wein sein Vorbild hatte (Is. 63, 1 ff., Gen. 49, 11) macht er die Schlußbemerkung: »ita et

nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit.« Unter dem »nunc« ist die Abendmahlsstiftung, unter dem »tunc« das Alte Testament zu verstehen.

1. Der Relativsatz. Zu sanguine ist uvae aus dem Vorhergehenden zu ergänzen (Gen. 49, 11). Figurare heißt nach dem Gesagten: verhüllen. Gen. 49, 11 hat Gott durch Jakob unter »sanguinis uvae« den Wein verhüllt bezeichnet, also eine Metapher gebraucht. Der Sinn des Relativsatzes ist demnach: Damals hat er Blut als Bild für Wein gebraucht (Traubenblut = Wein).

2. Der Hauptsatz. »Derjenige, der damals den Wein verhüllt als Blut bezeichnet hat, er hat jetzt sanguinem suum in vino consecravit.« — Consecrare übersetzten wir de anim. 17 (in sanguinis sui memoriam consecravit) durch: zu etwas Heiligem machen, weihen. Diese Bedeutung setzt Engelhard auch hier ein: »Er hat sein Blut im Weine geweiht«; und fügt zur Erklärung bei: Christus hat gesagt, daß der Wein sein Blut sei. Renz (Geschichte, S. 218) sagt, den Ausdruck mehr erklärend, als übersetzend: »Christus habe sein Blut in anderem Zustand, dem des Weines existierend gemacht, zu Wein gemacht.« Leimbach stellt aus drei Stellen Tertullians[71])

[71]) Vgl. Leimbach, Beiträge. S. 95. Die drei Stellen sind: de anim. 15 (W. 320): Iamque omnibus plures christiani, qui apud Deum de utroque deducimur, et esse principale in anima et certo in corpore recessu consecratum. Wir Christen nehmen an, es gibt ein principale in anima (Zentralorgan), und dieses ist an einem bestimmten unbekannten Orte im Körper verborgen. — De resurr. car. c. 15 (M. 2, 814): Sed etsi in cerebro, vel in medio superciliorum discrimine, vel ubiubi philosophis placet, principalitas sensuum consecrata est (mag das Zentralorgan im Gehirn auf unerklärliche Weise verborgen sein oder mitten zwischen den Augenbrauen oder anderswo, — da ist es). — Adv. Marc. V, 11 (M. 2, 501): Quod in haec sunt fictilia vasa, in quibus tanta nos pati dicit, in quibus etiam mortificationem circumferimus Domini, satis ingratus Deus et injustis, si non et hanc substantiam resuscitaturus est, in qua et mors Christi circumferitur, in qua et eminentia virtutis consecratur. Die Kraft Gottes (2 Kor. 4, 7: vulg. sublimatis virtutis Dei) ist »auf geheimnisvolle Weise eingeschlossen in den irdischen Gefäßen des Leibes«.

als Bedeutung von consecrare aliquid in aliqua re fest: »Auf geheimnisvolle Weise etwas in etwas verbergen, verstecken, einhüllen.« Den Erklärungsgrund für diese von Tertullian dem Worte consecrare gegebene neue Bedeutung sieht Leimbach in sacramentum = μυστήριον. Ist diese Bedeutung berechtigt, so ergibt sich als Übersetzung: »Derjenige, der damals den Wein verhüllt als Blut bezeichnet hat, er hat jetzt sein Blut auf geheimnisvolle Weise im Wein verborgen.« Die Konsequenz Leimbachs, Tertullian vertrete hier »unwidersprechlich« Impanationslehre, wäre jedoch nur dann berechtigt, wenn von Wein nach katholischer Doktrin auch die Akzidenzien verwandelt würden.

§ 26. Rückblick auf die Abendmahlslehre Tertullians.

Als Hauptmomente der Lehre des Afrikaners über das hl. Abendmahl ergeben sich demnach aus vorstehender Untersuchung folgende:

1. Die hl. Eucharistie, in der Tertullian die Erfüllung der alttestamentlichen Vorbilder (Brot und Wein = Typen des Leibes und Blutes Christi) erblickt, belegt er mit folgenden Namen: Leib des Herrn (de orat. 19; de idol. 7; de pudic. 9); Leib Christi (de orat. 6); Leib und Blut Christi (de resurr. carn. 8); Gastmahl des Herrn (ad uxor. 2, 4); Gastmahl Gottes (ib. 2, 9); Mahl Gottes (de spectac. 13).

2. Für die Art, wie sich Tertullian Leib und Blut im Abendmahl gedacht hat, sind wichtig seine Ausdrücke, deren Bedeutung oben behandelt wurde: »panem corpus suum fecit« (adv. Marc. 4, 40), »panem corpus suum appellans« (adv. Marc. 3, 4, 19), »panem corpus sibi finxit« (adv. Marc. 4, 40), »panis, quo ipsum corpus suum repraesentat« (adv. Marc. 1, 14), »sanguinem in vino consecravit« (adv. Marc. 4, 40), »figura corporis mei« (adv. Marc. 4, 40), »corpus ejus in pane censetur« (de orat. 6). Diese Ausdrücke verbieten nicht nur nicht, sondern fordern in der erklärten Weise die Annahme der realen Gegenwart.

3. Die Wirkung der hl. Eucharistie, des wirklichen leiblichen Genusses des Leibes und Blutes Christi, ist Nah-

rung der Seele (de resurr. car. 8; de praescr. 36), Verbindung mit Gott (de orat. 19).

4. Zum Empfange der hl. Eucharistie ist hohe Reinheit unerläßliche Bedingung (de pudic. 9); der Empfang ist Krönung des Justifikationsaktes (ibidem). — Die äußere leibliche Vorbereitung anlangend, empfängt man die hl. Speise nüchtern (ante omnem cibum. ad uxor. 2, 5) und darum frühmorgens (de cor. mil. 3) aus der Hand der Vorsteher. Jedoch war es auch Brauch, die hl. Speise privatim zu Hause zu genießen (ad uxor. 2, 5).

5. Mit unreinen Händen die hl. Eucharistie zu berühren, kommt dem Verbrechen der Juden gleich, die sich am Leibe des Herrn vergriffen (de idol. 7).

6. In der äußeren Behandlung der hl. Eucharistie ist die größte Sorgfalt geboten (de cor. mil. 3). Das alles findet bei symbolischer Deutung des Abendmahles keine Erklärung.

Zu dem Gewichte dieser Gründe nehme man dann noch die Tatsache hinzu, daß Tertullian klassischer Zeuge der schon vor ihm bezeugten Arkandisziplin ist: (Apolog. 7. M. 1, 306. ad uxor. 2, 5, M. 1, 296; de praescr. 41, M. 2, 55), zu deren Objekten er ausdrücklich die Eucharistie rechnet (ad uxor. 2, 5). Man beachte endlich, wie noch Tertullian den Vorwurf der thyesteischen Mahlzeiten — Essen eines Brotes, das in Kinderblut getaucht, Trinken des Kinderblutes selbst — widerlegen muß (Apolog. 7, 8, M. 1, 306, ad Nat. 1, 7, W. 67 seq.), ein Vorwurf, der doch einen Grund zur Entstehung gehabt haben muß. Wenn die eucharistischen Elemente nur Sinnbilder des Leibes Christi nach Tertullians Glauben gewesen sind, weshalb dann die erhabenen Wirkungen, weshalb dann die Forderung der Reinheit beim Empfange, weshalb ist dann die Vernachlässigung dieser Forderung ein Verbrechen an Christi Leib selbst, weshalb dann die hohe Sorgfalt in der äußeren Behandlung, weshalb dann die Eucharistie ein Objekt der Arkandisziplin, wie konnte sich dann endlich jener Vorwurf der Heiden bilden? Das erkläre man uns. So lange dies nicht geschehen, behaupten wir: Eine un-

befangene Kritik wird nicht umhin können, Tertullian als Vertreter der Lehre von der realen Gegenwart Christi im hl. Abendmahl anzuerkennen.

Der beste Erklärer der Abendmahlslehre Tertullians jedoch ist derjenige, der wenige Jahrzehnte nach Tertullian den Bischofsstuhl von Karthago zierte, der edle hl. Cyprian, dessen tägliche Lektüre nach Hier. de vir. ill. c. 53, die Schriften seines geistvollen Landsmannes bildeten.

Zehntes Kapitel.

Der heil. Cyprian.

§ 27. Stellen vom hl. Abendmahl aus den Abhandlungen Cyprians.

Bei der hohen praktischen Wichtigkeit der Lehre vom hl. Abendmahl ist es begreiflich, daß der hl. Cyprian, der »Mann der Praxis, nicht der Theorie, der Mann des Glaubens, nicht der Spekulation«, verhältnismäßig oft auf das eucharistische Mahl zu sprechen kommt. Die von ihm vorgetragene eucharistische Lehre hat bei der protestantischen Dogmenhistorik abermals die verschiedenste Beurteilung erfahren. Cyprian soll besonders mit Rücksicht auf ep. 63, 2. 13 ein »Symboliker« sein, so belehrten uns »Münscher-Cölln, I. 495; Marheinecke, S. 15; Neander (Kirchengesch., II, 1113); Hagenbach (Dogmengesch., I, 229;« Ebrard (a. a. O., S. 305), Loofs (a. a. O., S. 58) und K. G. Goetz.[1]) Andere protestantische Gelehrte fanden bei Cyprian die wirkliche Gegenwart gelehrt. Nach Kahnis (a. a. O., S. 200—203) »dürfte keine Konfession ihre Abendmahlslehre bei Tert. und Cyprian vollkommen finden«; nach Rückert (a. a. O., S. 459) »befindet er sich mindestens auf dem Wege zur Verwandlungslehre«.[2])

Wir beginnen die Untersuchung der cyprianischen Aussprüche über das hl. Abendmahl mit Stellen aus seinen Abhandlungen (sermones, libelli, tractatus).[3])

[1]) Das Christentum Cyprians. Gießen 1896.

[2]) Vgl. Harnack, Dogmengesch. I[3], S. 328; Seeberg, Dogmengesch. S. 154.

[3]) Ausgabe: Die Hartelsche (Wiener) 1868 (W.). Es ist hier besonders notwendig, zu betonen, daß die Stellen, die nur von der hl. Eu-

1. De lapsis.

Die große Zahl der Abgefallenen aus der Dezischen Verfolgung, der Laxismus der Partei des Felicissimus in deren Wiederaufnahme bot dem hl. Bischof im Frühjahr 251 Anlaß zur Schrift »De lapsis«. Die hl. Eucharistie wird dort in Kap. 2, 15, 16, 22, 25 und 26 erwähnt.[4])

Kap. 2 feiert Cyprian den Ruhm der standhaft Gebliebenen in folgenden Worten: »Tapfer habt ihr der Welt widerstanden, ein glorreiches Schauspiel Gott gewährt, den nachfolgenden Brüdern seid ihr zum Beispiel gewesen. Die gottesfürchtige Stimme hat von Christus Zeugnis gegeben, an den einmal geglaubt zu haben sie bekannt hat; die ausgezeichneten Hände, nur an göttliche Werke gewöhnt, haben sich den gotteslästerlichen Opfern widersetzt; der Mund, geheiligt durch himmlische Speisen, hat nach Empfang des Leibes und Blutes des Herrn von sich gewiesen die unheilige Befleckung und der Götzenopfer Überreste.«[5])

In zweifacher Weise finden wir hier einen Hinweis auf die hl. Eucharistie. Betrachten wir zunächst die Sitte der Zeit, die eucharistische Speise durch den Diakon sich in die Hand legen zu lassen (Vgl. Tert., de idol. 7. manus admovere corpori Domini; Cypr., epist. 58, 9. W. 665), so kann es nicht zweifelhaft sein, warum die manus illustres genannt werden, quae non nisi divinis operibus adsueverant; unter den

charistie als Opfer handeln und für unsere Frage ohne jede Bedeutung sind, übergangen sind.

[4]) Vgl. zu dieser und den folgenden Stellen aus de lapsis: Schanz, Sakr.-Lehre. S. 345, 373; Peters, Cyprians Lehre über die hl. Eucharistie. Katholik, 1873, Bd. I, S. 680, 682; Döllinger, a. a. O., S. 73; Hoffmann, a. a. O., S. 48; Schwane, Bd. I, S. 726; Kahnis, a. a. O., S. 200 bis 203; Probst, a. a. O., S. 229; Renz, Opferbegr. S. 130; Derselbe, Geschichte etc. S. 228; Möhler, S. 878; Rückert, a. a. O., S. 455; Loofs, a. a. O., S. 58; Scheiwiler, a. a. O., S. 105—119. Es ist übrigens auffallend, daß Goetz meines Wissens diese Stellen übergeht!

[5]) W. 238 (M. 4, 466): illustres manus, quae non nisi divinis operibus adsueverant, sacrificiis sacrilegis restiterunt; sanctificata ora coelestibus cibis post corpus et sanguinem Domini profana contagia et idolorum reliquias respuerunt.

divina opera hätten wir dann die eucharistischen Elemente zu verstehen. Eucharistie und heidnische Opfer setzt er demnach schon hier in Gegensatz. Im folgenden nennt er den Mund »geheiligt durch himmlische Speisen«, nach dem Leibe und Blute des Herrn hat er verschmäht die heidnische Opferspeise.

Wir konstatieren hier die Ausdrücke »corpus et sanguis Domini, coelestis cibus, divina opera« von der Eucharistie und deren heiligende Kraft: »illustres manus, sanctificata ora«.

Im folgenden Kap. 15 beklagt der hl. Cyprian den Abfall Vieler, der sich nicht entschuldigen lasse. Noch mehr bedauert er, daß man die Abgefallenen sofort ohne ernste Buße in die Gemeinschaft aufnehme. Von diesen sagt er:

»Die von den Altären des Teufels zurückkehren, treten zum Heiligen des Herrn hinzu mit unreinen und noch vom Opferduft befleckten Händen; während ihnen noch die todbringenden Speisen der Götzen aufstoßen, während ihr Hals noch von ihren Verbrechen dünstet und riecht von der traurigen Befleckung, fallen sie über den Leib des Herrn her, obwohl doch entgegensteht die göttliche Schrift, die da ausruft und spricht: ‚Ein jeder, der rein ist, soll essen von dem Fleische; jegliche Seele aber, die von dem Fleische des heilbringenden Opfers ißt, das dem Herrn gehört und deren Unreinigkeit auf ihr ist, zugrunde gehen soll diese Seele von ihrem Volke weg' (Lev. 7, 20). Obwohl doch ebenso der Apostel bezeugt mit den Worten: ‚Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der bösen Geister; ihr könnt nicht teilnehmen am Tische des Herrn und am Tische der bösen Geister' (1 Kor. 10, 21). Obwohl doch derselbe den Widerspenstigen und Hartnäckigen droht und erklärt: ‚Wer immer ißt das Brot und trinkt den Kelch des Herrn unwürdig, wird schuldig sein des Leibes und Blutes des Herrn'[6]) (1 Kor. 11, 27).«

[6]) W. 248 (M. 4, 478 seq.): A diaboli aris revertentes ad sanctum Domini sordidis et infectis nidore manibus accedunt, mortiferos idolorum cibos adhuc paene ructantes exhalantibus etiam nunc scelus suum faucibus et contagia funesta redolentibus Domini corpus invadunt,

Wie sein Meister Tert., de idol. 7, stellt hier auch der hl. Cyprian die unwürdige Kommunion als ein Verbrechen am Leibe des Herrn dar (invadunt corpus Domini). Wichtig sind auch die biblischen Zitate für die Kommunion; abgesehen von 1 Kor. 10, 21 und 11, 27 wendet er Lev. 7, 20 auf die hl. Kommunion an; die Ausdrücke caro, caro sacrificii salutaris lassen den Rückschluß auf die Eucharistie zu, daß Cyprian in ihr das Fleisch des Herrn gesehen. Nur bei dieser Annahme sind wie in Kap. 2 die termini »caelestis cibus, divinum opus, illustres manus, sanctificata ora«, so hier in Kap. 15 die Auffassung des »invadere in corpus Domini« zu erklären.

In Kap. 16 fährt der hl. Kirchenlehrer auf obige biblische Zitate fort und fügt den Gedanken bei, daß der Frevel der unwürdigen Kommunion noch größer sei als die Verleugnung des Glaubens selbst:

»Dies alles verachten und halten diese für Nichts, und ehe noch der Frevel gesühnt, ehe noch das Bekenntnis des Verbrechens geschehen, ehe noch ihr Gewissen durch das Opfer und die Hand des Priesters gereinigt ist, ehe sie noch den wegen der Beleidigung zürnenden und drohenden Herrn besänftigt haben, wird seinem Leibe und Blute Gewalt angetan und sie versündigen sich jetzt am Herrn mit Hand und Mund noch ärger, als da sie ihn verleugnet haben.«[7])

quando occurrat scriptura divina et clamet et dicat: ‚omnis mundus manducabit carnem, et anima quaecunque manducaverit ex carne sacrificii salutaris, quod est Domini, et immunditia ipsius super ipsum est, peribit anima illa de populo suo', apostolus item testetur et dicat: ‚non potestis calicem Domini bibere et calicem daemoniorum: non potestis mensae Domini communicare et mensae daemoniorum', idem contumacibus et pertinacibus comminetur et denuntiet dicens: quicunque ederit panem et biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini.

[7]) W. 248 (M. 4, 479): Spretis his omnibus adque contemptis ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minantis vis infertur corpori ejus et sanguini et plus modo in Dominum manibus adque ore delinquunt quam cum Dominum negaverunt.

Die strenge Forderung der Reinheit beim Empfange der hl. Speise, die Cyprian an den beiden Stellen ausdrückt, die Beurteilung des unwürdigen Empfanges als einer Sünde, größer selbst als die Verleugnung des Glaubens, der Ausdruck vis infertur corpori Domini, die Strafe: »peribit de populo suo«, fordert gebieterisch, anzunehmen, daß der hl. Cyprian den Leib und das Blut Christi im hl. Mahle sich real gegenwärtig gedacht hat.

In den folgenden Kapiteln betont der hl. Kirchenlehrer die Notwendigkeit der Buße für die Gefallenen durch den Hinweis auf biblische Beispiele. Diese Buße werde nicht unnötig durch die Fürbitte der Märtyrer. Durch Widersetzlichkeit gegen die kirchlichen Obern vergrößern die Gefallenen nur ihre Frevel. Von solchen Widersetzlichen sagt der Heilige:

Kap. 22. »Es droht der zu Boden Liegende jenen, die stehen, und denen, die unverletzt sind, der Verwundete, und weil er nicht sogleich den Leib des Herrn mit verunreinigten Händen empfangen oder mit besudeltem Munde das Blut des Herrn trinken darf, zürnt der Gottesschänder den Priestern.«[8])

Die Gedanken über die hl. Eucharistie sind hier dieselben wie oben.

Durch den Hinweis auf die Strafen sucht der seeleneifrige Oberhirt die Gefallenen sodann zur Buße zu bewegen. Glaube man nicht den Strafen der Zukunft, so möge man sich durch Gottesurteile der Gegenwart schrecken lassen. Solche Gottesurteile, Beispiele von sofortiger Bestrafung Gefallener, erzählt er Kap. 24—26. In

Kap. 25 erzählt er folgendes, für unsere Frage nicht unwichtige Beispiel:

»Vernehmet, was sich, da ich selbst als Zeuge zugegen war, ereignet hat. Eltern, die sich gerade flüchteten, ließen, im

[8]) W. 253 (M. 4, 484): jacens stantibus et integris vulneratus minatur et quod non statim Domini corpus inquinatis manibus accipiat aut ore polluto Domini sanguinem bibat, sacerdotibus sacrilegus irascitur. (Man beachte die Antithesen und Wortspiele).

Schrecken jede Fürsorge vergessend, unter der Pflege einer Amme ihr Töchterchen zurück. Die Amme trug das zurückgelassene Töchterchen zu den Behörden. Dort gab man ihm bei dem Götzenbilde, wo das Volk zusammenströmte, weil es bei seinem Alter noch kein Fleisch essen konnte, Brot in den Wein getaucht, welcher vom Opfer derer, die zugrunde gehen, übrig geblieben war. Nachher nahm die Mutter ihre Tochter wieder zu sich. Das Mädchen aber konnte den begangenen Frevel ebensowenig berichten und angeben, als es ihn früher einsehen und verhindern konnte. Durch Unkenntnis geschah es daher heimlich, daß die Mutter das Kind mit hineinbrachte, während wir opferten (sacrificantibus nobis). Aber das Mädchen konnte, unter die Heiligen gemischt, unser Bitten und Gebet nicht vertragen und begann bald vor Weinen geschüttelt, bald vor Gemütserregung hin- und hergeworfen zu werden, und die noch in den Jahren der Einfalt stehende kindliche Seele gestand, wie durch einen Folterer genötigt, mit den ihr möglichen Anzeichen das Bewußtsein von dem Geschehenen. Als aber die Feier vollendet war und der Diakon den Anwesenden den Kelch zu reichen begann und nun während der Kommunion der übrigen die Reihe an das Mädchen kam, da wendet die Kleine auf Veranlassung der göttlichen Majestät ihr Gesicht weg, schließt durch Zusammenpressen der Lippen den Mund und weist den Kelch zurück. Der Diakon bestand dennoch darauf und goß ihr trotz des Sträubens von dem Geheimnis des Kelches etwas ein. Nun erfolgte Würgen und Erbrechen. In dem befleckten Leibe und Munde konnte die Eucharistie nicht bleiben. Der durch das Blut des Herrn geheiligte Trank (sanctificatus in Domini sanguine potus) kam aus den verunreinigten Eingeweiden hervor. So groß ist die Macht des Herrn, so groß seine Majestät; die Geheimnisse der Finsternis wurden an seinem Lichte aufgedeckt, den Priester Gottes täuschten nicht einmal die verborgenen Verbrechen.«[9])

[9]) W. 255 (M. 4, 484 seq.): Praesente ac teste me ipso accipite quid evenerit. Parentes forte fugientes dum trepidi minus consulunt, sub nutricis alimento parvulam filiam reliquerunt. Relictam nutrix detulit ad

Den Ausdruck »sanctificatus in Domini sanguine« (Cod. Reginensis hat sanguinem), »der durch das Blut des Herrn geheiligte Trank« deutet Loofs (a. a. O., S. 58) als »der Trank, der geheiligt ist, weil er das Blut Christi darstellt, der durch seine Beziehung zum Blute Christi geheiligte Kelch«, während Kahnis (S. 201) übersetzt »ein mit dem Blute des Herrn erfüllter Trank«. Allein wo steht hier etwas von »Darstellen«? Man tut der Stelle Gewalt an, wenn man die symbolische Bedeutung des Abendmahls in ihr finden will. Die Ausdrücke »instinctu divinae majestatis«, »potestas Domini«, dessen Blut zuvor genannt, tanta majestas scheinen die Deutung auf die reale Gegenwart doch nahezulegen, besonders wenn man das folgende Kapitel beachtet.

Kap. 26. Übergehen wir das erste der dort berichteten Strafurteile Gottes und vernehmen wir nur die beiden anderen.

»Und da eine gewisse Andere ihr Kästchen, in welchem das Heilige des Herrn sich befand, mit unreinen Händen zu öffnen versucht hatte, wurde sie durch heraus-

---

magistratus. Illic ei apud idolum, quo populus confluebat, quod carnem necdum posset edere per aetatem, panem mero mixtum, quod tamen et ipsum de immolatione pereuntium supererat, tradiderunt. Recepit filiam postmodum mater. Sed facinus puella commissum tam loqui et iudicare non potuit quam nec intelligere prius potuit nec arcere. Ignoratione igitur obreptum est, ut sacrificantibus nobis eam secum mater inferret. Sed enim puella mixta cum sanctis precis nostrae et orationis impatiens nunc ploratu concuti, nunc mentis aestu fluctuabunda jactari, velut tortore cogente, quibus poterat indiciis, conscientiam facti in simplicibus adhuc annis rudis anima fatebatur. Ubi vero sollemnibus adinpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit et accipientibus ceteris locus ejus advenit, faciem suam parvula instinctu divinae majestatis avertere, os labiis obdurantibus premere, calicem recusare. Perstitit tamen diaconus et reluctanti licet de sacramento calicis infudit. Tunc sequitur singultus et vomitus. In corpore adque ore violato eucharistia permanere non potuit, sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit. Tanta est potestas Domini, tanta majestas; secreta tenebrarum sub ejus luce detecta sunt, sacerdotem Dei nec occulta crimina fefellerunt.

fahrendes Feuer abgeschreckt, so daß sie dasselbe nicht zu berühren wagte.«[10])

Mag man auch über die historische Glaubwürdigkeit dieser und der folgenden Erzählung denken, wie man will, jedenfalls hat Cyprian dieselbe festgehalten, jedenfalls folgt aus ihr abermals die hohe Wertschätzung des »sanctum Domini« der hl. Eucharistie, zu deren Empfang Würdigkeit erfordert ist.[11]) Zudem ist diese Stelle ein Beweis (wie oben Tert., de orat. 19, und ad uxor. 2, 5), daß man die hl. Eucharistie in einer »arca« verschlossen mit nach Hause nahm, um dort privatim zu kommunizieren.

Cyprian fährt fort:

»Und ein anderer, der ebenfalls befleckt es wagte, nachdem vom Priester das Opfer gefeiert, den Teil heimlich zu empfangen, konnte das Heilige des Herrn nicht essen und berühren, er fand beim Öffnen seiner Hände, daß er Asche darin trage. Durch das Beispiel dieses einen zeigte sich, daß der Herr sich entfernt, wenn er verleugnet wird, und daß dem Unwürdigen das, was genommen wird, nicht zum Heile gereicht, da die Heilsgnade sich, indem das Heilige entflieht, in Asche verwandelt.«[12])

Wir nehmen keinen Anstand, die Worte »Dominum recedere, cum negatur« mit Döllinger auf die Eucharistie zu beziehen. Der Herr ist dem Zusammenhange nach aus dem Brote gewichen, das Heilige ist geflohen (sancto fugiente); also muß der Herr vorher zugegen gewesen sein. Was der hl. Cy-

[10]) W. 256 (M. 4, 486): Et cum quaedam arcam suam, in qua Domini sanctum fuit manibus immundis (andere Lesarten: indignis S. 2, W., R.; inquinatis V.) temptasset aperire, igne inde surgente deterrita est, ne auderet adtingere.

[11]) Wir lesen indignis statt mit Hartel immundis, wie es durch die Codices Wirzeburg., Regin. und Seguier.[2] bezeugt ist.

[12]) W. 256 (M. 4, 487): Et alius, qui et ipse maculatus sacrificio a sacerdote celebrato partem cum ceteris ausus est latenter accipere, sanctum Domini edere et contrectare non potuit, cinerem ferre se apertis manibus invenit. Documento unius ostensum est, Dominum recedere, cum negatur, nec immerenti (andere Lesart: immerentibus, W., Rv.) ad salutem prodesse quod sumitur, quando gratia salutaris in cinerem sancto (andere Lesart: sanctitate, W., Rv.) fugiente mutetur.

prian unter der gratia salutaris, die sich in Asche verwandelt, verstanden hat, scheint zweifelhaft; wir möchten weniger die eucharistische Brotspezies darunter verstehen, sondern den Glaubensinhalt der hl. Eucharistie, begrifflich dasselbe wie Sanctum Domini, das wohl infolge der Verwandlung in Asche als fugiens bezeichnet wird.

Man mag diese Erklärung vielleicht verwerfen; jedenfalls beweist die Stelle abermals die Forderung der Reinheit beim Empfange der hl. Kommunion.

2. De cath. eccl. unitat. Kap. 8.

In seiner unsterblichen, 251 verfaßten Schrift de catholicae ecclesiae unitate, führt er für die Wahrheit, daß außer der einen, wahren Kirche kein Heil sei, unter den biblischen Gleichnissen und Sinnbildern auch das alttestamentliche Passah an. Er sagt Kap. 8:[13])

»Glaubst du, daß stehen und leben könne, wer von der Kirche zurücktritt, wer sich ein anderes Haus und eine andere Heimat gründet, da doch zu Rahab, in welcher die Kirche vorgebildet ward, gesagt worden ist (Jos. 2, 18): ‚Deinen Vater und deine Mutter und das ganze Haus deines Vaters versammle zu dir selber in dein Haus, und jeder, welcher aus der Türe deines Hauses hinausgeht, wird selber an seinem Tode schuld sein‘; und da ebenso das Geheimnis des Passah im Gesetze des Exodus nichts anderes in sich begreift, als daß das Lamm, das als Vorbild Christi (figura) getötet wird, in einem Hause gegessen werden soll. Gott spricht nämlich: ‚In einem Hause soll es verzehrt werden, ihr sollt nicht aus dem Hause Fleisch hinaustragen‘ (Ex. 12, 46). Das Fleisch Christi, und zwar das Heilige des Herrn, kann nicht hinausgetragen werden, und für die Gläubigen gibt es kein anderes Haus als die eine Kirche.«[14])

Wir finden hier das alttestamentliche Passahlamm als Vorbild der Eucharistie (sanctum Domini) verwendet zum

[13]) W. 217 (M. 4, 506). Vgl. zur Stelle: Renz, Opferbegriff, S. 129; Goetz, a. a. O., S. 28; Thurnhuber, a. a. O., S. 43.

[14]) W. 217: Stare tu et vivere putas posse de ecclesia recedentem, sedes sibi alias et diversa domicilia condentem? cum dictum sit ad Rahab,

Nachweis, daß nur in der einen wahren Kirche das Fleisch Christi genossen werden könne. Im alttestamentlichen Verbot, das Fleisch des Passahlammes aus dem Hause zu tragen, sieht Cyprian seine Ansicht vorgebildet, daß nur in der einen wahren Kirche »Christi Fleisch, nämlich das Heilige des Herrn«, genossen werde. Wie der hl. Kirchenlehrer die Ketzertaufe für ungültig hielt, so auch die Eucharistie der Häretiker. Offenbar ist hier von einem wahren Genusse des realen Fleisches die Rede. im Alten Testamente des Passahlammes, im Neuen Testamente des Fleisches Christi, nämlich des Heiligen des Herrn, ein Ausdruck, der die Eucharistie bezeichnet.

3. De dominica oratione. Kap. 18.

Für die Auffassung der vierten Bitte des hl. Vaterunsers lernten wir schon die Ansicht des Origenes (de orat. 27) und des Tertullian (de orat. 6) kennen. Vernehmen wir nun, wie der hl. Cyprian die Gedanken seines Meisters erweitert. In Kap. 18 seiner Schrift »de dominica oratione« (»etwa aus dem Anfange des Jahres 252«, Bardenhewer, S. 170) geht er zur Erklärung der vierten Bitte des Vaterunsers über.[15]) Er sagt:

»Im weiteren Verlaufe des Gebetes flehen und sagen wir: ‚Unser tägliches Brot gib uns heute' (Lk. 11, 3). Dies kann geistig und buchstäblich verstanden werden, weil beide Arten der Auffassung mit göttlichem Nutzen zum Heile dienlich sind. Denn das Brot des Lebens ist Christus, aber dies Brot ist nicht

in qua praeformabatur ecclesia: Patrem tuum et matrem tuam et fratres tuos et totam domum patris tui colliges ad te ipsam in domum tuam, et erit omnis, qui exierit ostium domus tuae foras, reus sibi erit, item sacramentum Paschae nihil aliud in Exodi lege contineat, quam ut agnus, qui in figura Christi occiditur, in domo una edatur. Loquitur Deus dicens: in domo una comedetur, non ejicietis de domo carnem foras. Caro Christi et sanctum Domini ejici foras non potest nec alia ulla credentibus praeter unam ecclesiam domus est. Ohne ausdrückliche Beziehung auf das hl. Abendmahl findet sich die Stelle Ep. 69, 4 (W. 752).

[15]) Zur Stelle vgl. Döllinger, a. a. O., S. 77; Möhler, S. 877; Peters, im Katholik. S. 677; Schanz, S. 344, 403; Schmitt, S. 77; Goetz, S. 24, 25, 67.

aller, sondern unser. Und wie wir sagen Vater unser, weil er der Vater der Einsichtigen und Gläubigen ist, so rufen wir auch ‚unser Brot', weil Christus das Brot jener ist, die seinen Leib berühren (contingunt; andere Deutung: die seinem Leibe angehören). Wir flehen aber, daß dies Brot uns täglich gegeben werde, damit wir nicht, die wir in Christus sind und seine Eucharistie täglich zur Speise des Heiles empfangen, durch das Dazwischentreten einer schwereren Sünde, indem wir abgehalten und außer der Gemeinschaft stehend (abstenti et non communicantes) vom himmlischen Brote zurückgewiesen sind, vom Leibe Christi getrennt werden. Lehrt er doch selber: ‚Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel gekommen ist. Wer von meinem Brote ißt, wird leben in Ewigkeit. Das Brot aber, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt' (Jo. 6, 51). Wenn er also sagt, daß in Ewigkeit lebe, wer von seinem Brote ist, so ist einerseits einleuchtend, daß diejenigen leben, welche seinen Leib berühren (corpus ejus adtingunt; andere Deutung: zu seinem Leibe gehören, Val. Schmitt, 77) und die Eucharistie nach dem Rechte der Gemeinschaft empfangen; anderseits muß man im Gegenteil fürchten und beten, daß nicht einer dadurch, daß er ausgeschlossen vom Leibe Christi getrennt wird, fern vom Heile bleibe. Droht er doch selbst mit den Worten: ‚Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinkt, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben' (Jo. 6, 53). Und darum bitten wir, daß unser Brot, nämlich Christus, uns täglich gegeben werde, damit wir, die wir in Christus bleiben und leben, von seiner Heiligung und seinem Leibe uns nicht entfernen.« [16])

[16]) W. 280: Procedente oratione postulamus et dicimus: panem nostrum cottidianum da nobis hodie. Quod potest et spiritaliter et simpliciter intelligi, quia et uterque intellectus utilitate divina proficit ad salutem. Nam panis vitae Christus est et panis hic omnium non est, sed noster est. Et quomodo dicimus pater noster, quia intelligentium et credentium pater est, sic et panem nostrum vocamus, quia Christus eorum, qui corpus ejus contingimus, panis est. Hunc autem panem dari nobis cottidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam ejus cottidie ad cibum salutis accipimus intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti

1. Es fragt sich zunächst: Wie sind die Ausdrücke: qui corpus ejus contingimus und qui corpus ejus adtingunt zu fassen?

Die übliche Erklärung (Döllinger, Peters) versteht diese Ausdrücke von der Eucharistie und weist zur Erklärung auf die Sitte hin, dem Kommunizierenden den Leib des Herrn auf die Hand zu legen (Peters, S. 678). Val. Schmitt (S. 78, Anm.) meint: »Allein mit dem Zusammenhang scheint es uns besser übereinzustimmen, wenn man den Ausdruck im Sinne der Zugehörigkeit zum mystischen Leibe faßt, weil sich durch das ganze Zitat der Gedanke hindurchzieht, zum Empfange der Eucharistie sei die Gemeinschaft mit der Kirche notwendig. Unsere Auffassung ergibt sich auch aus der Erklärung von pater noster als pater credentium und panis noster als panis eorum, qui corpus ejus contingunt, ferner aus der Unterscheidung von corpus attingunt et eucharistiam accipiunt. Corpus und eucharistia scheinen in dieser Stellung Verschiedenes zu bedeuten.«

Wir müssen die Bedeutung für attingere nach Georges, Bd. I, 648 (zugehören zum mystischen Leibe Christi) zwar zugeben; für contingere in transitiver Bedeutung dagegen kennt der klassische Gebrauch wenigstens nur »berühren« (Georges, ib. 1514 ff.). Was Schmitt sonst zur Begründung sagt, ist unseres Erachtens nicht beweisend; auch »diejenigen, welche seinen Leib berühren«, ist ein paralleler Ausdruck zu credentes, da nur diese den Leib des Herrn in der Eucha-

et non communicantes a coelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur ipso praedicante et dicente: ‚Ego sum panis vitae, qui de coelo descendi. Si qui ederit de meo pane, vivet in aeternum. Panem autem, quem ego dedero, caro mea est pro saeculi vita'. Quando ergo dicit in aeternum vivere si qui ederit de ejus pane, ut manifestum est eos vivere qui corpus ejus adtingunt et eucharistiam jure communicationis accipiunt, ita contra timendum est et orandum, ne dum quis abstentus separatur a Christi corpore remaneat a salute comminante ipso et dicente: ‚Nisi ederitis carnem filii hominis et biberitis sanguinem ejus, non habebitis vitam in vobis.' Et ideo panem nostrum id est Christum dari nobis cottidie petimus, ut qui in Christo manemus et vivimus a sanctificatione ejus et corpore non recedamus.

ristie erhalten. Der Ausdruck corpus attingere et eucharistiam accipere ist ebensogut zu erklären durch: den Leib Christi mit der Hand berühren und die Eucharistie mit dem Munde empfangen, oder noch besser: den Leib berühren, nämlich (et) die Eucharistie empfangen. Wir möchten daher bei der herkömmlichen Beziehung dieser Ausdrücke auf die hl. Eucharistie bleiben, da contingere aliqd. nur »berühren« heißen kann.

2. Aber auch ganz abgesehen von dieser Kontroverse, unsere Stelle enthält folgende dogmatische Gedanken über das hl. Abendmahl: Unter dem panis quottidianus der vierten Bitte versteht der hl. Cyprian wie Tert. (W. 184) die hl. Eucharistie. Sie ist ihm panis coelestis, von dem ausgeschlossen zu sein gleich ist dem »separari a Christi corpore«: die Bitte um dies tägliche Brot enthält nichts anderes als die Bitte, daß Christus uns gegeben werde. »Das Himmelsbrot, die Eucharistie und Christus werden hier für eines und dasselbe genommen und Ausschließung von der Eucharistie einer Trennung von Christi Leib und von seiner Gemeinschaft gleichgesetzt« (Möhler. S. 878). Diese Gleichsetzung ist offenbar nur berechtigt, wenn der hl. Kirchenlehrer an die wirkliche Gegenwart Christi im hl. Mahle geglaubt hat. Es bleibt unverständlich, wie Goetz (S. 23 f.) bemerken kann: »Betreffs des Brotes der Eucharistie sagt Cyprian, daß der Herr seinen Leib in der Eucharistie als Brot bezeichne (W. 754). Anderswo sagt Cyprian, daß Christus sei Lebensbrot und unser Brot, die wir an seinem Leibe teilhaben (W. 280). Also ist das Brot offenbar Bild von Christi Leib in sich selbst.« Dies »also« will uns nicht einleuchten. — Der Genuß dieses Brotes setzt sodann die Gemeinschaft mit den Gläubigen voraus (jus communicationis).[17]) Durch ein schwereres Vergehen tritt wie ein Ausgeschlossenwerden von dieser Gemeinschaft (abstenti et non communicantes) so das Verbot der Teilnahme am Himmelsbrote ein

[17]) »Durch das Recht (oder nach dem Rechte) der Gemeinschaft empfängt man die Eucharistie« (jure communicationis accipiunt eucharistiam). Es muß nun einmal symbolische Deutung überall gefunden werden, daher lesen wir bei Goetz S 25: »Ferner bedeutet sie (Eucharistie) Weilen in der rational-moralischen (? ? ?) Gemeinschaft, 280: eucharistiam jure communicationis accipiunt.«

(a coelesti pane prohibemur); und das ist nichts anderes als eine separatio a corpore Christi. Diese Forderung der Reinheit von schwerer Sünde ist kaum mit der symbolischen Deutung Goetz' in Einklang zu bringen. Die positive Wirkung des Empfanges deutet der hl. Lehrer an, wenn er bemerkt, »wir empfangen die Eucharistie ad cibum salutis«, wenn er, Jo. 6, 51. 53 klar auf die hl. Speise deutend, hinweist auf die Wirkung, die Christus selbst in die Worte gekleidet, »vivet in aeternum, habebitis vitam in vobis«. Auch die Heilsnotwendigkeit betont Cyprian mit Hinweis auf Jo. 6, 53. Diese beiden Momente sind unseres Erachtens abermals mit der Deutung Goetz' schwer vereinbar.

4. De bono patientiae. Kap. 14.

In den Tagen des Ketzertaufstreites sollte die Schrift de bono patientiae »die erhitzten und erbitterten Gemüter beruhigen und des Verfassers eigene Friedfertigkeit bekunden«. In Kap. 14 derselben führt er den Nachweis, wie die Geduld auch vor Lastern bewahre: »Lasset starke und standhafte Geduld im Herzen wohnen, dann wird weder durch Ehebruch geschändet der geheiligte Leib und der Tempel Gottes, noch die der Gerechtigkeit gewidmete Unschuld von der Befleckung des Betruges berührt, noch die Hand, nachdem sie die Eucharistie getragen, durch Schwert und Blut verunreinigt.«[18])

Es bedarf unseres Erachtens keines Beweises, daß der cyprianische Hinweis auf die durch das Tragen der Eucharistie bewirkte Heiligung nur dann Eindruck machen konnte, wenn die Eucharistie wirklich das nach dem Glauben seiner Leser war, als was sie genannt wurde: corpus et sanguis Christi, sanctum Domini.

---

[18]) W. 407 (M. 631): Sit fortis et stabilis in corde patientia, nec adulterio sanctificatum corpus et Dei templum polluitur nec justitiae dicata innocentia contagio fraudis inficitur nec post gestatam eucharistiam manus gladio et cruore maculatur. Die Lesart gustatam der alten Codices (auch Seguierianus) ist abzuweisen; acht Codices haben die nach dem Sinn allein in Frage kommende Lesart gestatam.

5. Ad Quirinum (Testimoniorum libri).

In dem Werke ad Quirinum oder Testimoniorum libri 3 adv. Judaeos, welches »einen Nachweis der Verwerfung der Juden und der Auserwählung der Christen (I), einen Abriß der Christologie (II) und eine wahrscheinlich später angefügte Anleitung zu christlichem, tugendhaftem Lebenswandel enthält«, finden sich drei Thesen, die mit der Eucharistie in Verbindung stehen. Cyprian stellt die These auf und beweist dieselbe dann aus der hl. Schrift.

Lib. I, 22.

Die These heißt: Quod panem et calicem Christi et omnem gratiam ejus amissuri essent Judaei, nos vero accepturi et quod Christianorum novum nomen benediceretur in terris.[19])

Er beweist diesen Satz durch Is. 65, 13 und 15 f., Is. 5 26 f., Is. 3. 1, Ps. 33, 9 f. und endlich durch die neutestamentlichen Texte:

»Item in evangelio secundum Joannem Dominus dicit: Ego sum panis vitae. Qui venerit ad me, non esuriet, et qui in me crediderit, non sitiet unquam (Jo. 6, 35). Item illic: Si quis sitit, veniat et bibat, qui credit in me (Jo. 7, 37). Item illic: Nisi ederitis carnem filii hominis et biberitis sanguinem ejus, non habebitis vitam in vobis« (Jo. 6, 53).

Unter »panis et calix Christi«, den die Juden verlieren, die Christen aber empfangen, haben wir wohl die Eucharistie zu verstehen, da nach der zuletzt behandelten Stelle panis Christi dem hl. Cyprian die hl. Eucharistie bedeutet. Die biblischen Stellen sollen beweisen, daß die Juden Speise und Trank und alle Gnaden verlieren, die Christen sie aber erhalten.

Es ist jedoch vielleicht auch möglich, daß Cyprian panis et calix Christi als einen symbolischen Ausdruck der Umfassung von Christi Lehre im Glauben im Sinne des ersten Teiles der Rede Jesu Jo. 6 gefaßt hat, wogegen allerdings die Anknüpfung »et gratiam ejus« zu sprechen scheint.

[19]) W. 58 (M. 4, 693). Vgl. zur Stelle Schmitt, a. a. O., S. 79; Goetz, a. a. O., S. 27.

Wie dem aber auch sei, für unsere Frage lassen sich hier keine Folgerungen ziehen.

Lib. III, c. 25.

Die These heißt: »Ad regnum Dei, nisi baptizatus et renatus quis fuerit, pervenire non potest.«[20]) Zum Beweise wird zitiert:

»In evangelio secundum Joannem: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum Dei; quod enim natum est, de carne caro est, et quod natum est de spiritu spiritus est (Jo. 3, 5 f). Item illic: Nisi ederitis carnem filii hominis et biberitis sanguinem ejus, non habebitis vitam in vobis (Jo. 6, 53).«

Die dann folgende These lautet: Parum esse baptizari et eucharistiam accipere, nisi quis factis et opere proficiat.

In These 25 will Cyprian die Notwendigkeit der Taufe nachweisen. Hierfür zitiert er auch die klassische Stelle von der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie; denn daß er Jo. 6, 53 nicht auch von der Taufe, sondern von der Eucharistie verstanden hat, beweist schon der Wortlaut der folgenden These 26. Weshalb wird denn aber die Notwendigkeit der Taufe durch das Gebot des Eucharistie-Empfanges erwiesen? Wohl deshalb, weil nach de laps. 26 auch den Kindern gleich nach der Taufe die Eucharistie gereicht wurde; und da die Eucharistie nur den Getauften gereicht wurde, so beweist Jo. 6, 53 auch indirekt die Heilsnotwendigkeit der Taufe. Für unsere Frage enthält die Stelle nur die wichtige Folgerung, daß der hl. Cyprian Jo. 6 abermals auf die hl. Eucharistie bezieht.

Die These in Kap. 94 desselben Buches heißt: Cum timore et honore eucharistiam accipiendum.[21]) Wie de laps. 15 wird auch hier diese These durch Lev. 7, 20 und 1 Kor. 11, 27 begründet:

»In Levitico: Anima autem quaecunque manducaverit ex carne sacrificii salutaris quod est Domini et immunditia ejus

[20]) W. 140 (M. 4, 750). Vgl. zur Stelle Schmitt, a. a. O. S. 80; Harnack, Dogmengeschichte, I³, 438.

[21]) W. 176 (M. 774 sq).

super ipsum est, peribit anima illa de populo suo. Item ad Corinthios prima: Quicunque manducaverit panem et biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini.« Die Folgerungen wurden schon oben gezogen.[22])

§ 28. Gelegentliche Erwähnung des hl. Abendmahls in den Briefen.

In der Briefsammlung kommt der hl. Cyprian noch öfters auf die hl. Eucharistie zu sprechen als in seinen Abhandlungen. Die wichtigsten Stellen sind folgende.[23])

1. Epistola 15. Kap. 1.

Der hl. Cyprian wendet sich in diesem Briefe an die Märtyrer und Bekenner, die den Abgefallenen Empfehlungsschreiben ausstellten. Er ermahnt Kap. 1 zur Vorsicht und bedauert, daß schlechte Priester in der Aufnahme der Gefallenen zu leichtfertig seien. Er hatte geglaubt, daß Priester und Diakonen in den Vorschriften des Evangeliums Belehrung erteilten.[24])

»Nun aber erfahre ich zu meinem größten Leidwesen, daß dort die göttlichen Gebote nicht nur nicht eingeschärft werden, sondern daß vielmehr noch gehindert werde, daß jene Anordnungen, die ihr mit Scheu vor Gott und mit Ehrfurcht vor dem Priester Gottes getroffen habt, von einigen Priestern, die weder an die Furcht Gottes, noch an die Ehre des Bischofs

[22]) Die Stelle aus de spectac. 5 (W. pars 3, App., pag. 8) übergehen wir, weil die Autorschaft Cyprians nach Weymann und Demmler aufzugeben ist. (Vgl. Bardenhewer, Patr.[2], S. 174 f.)

[23]) Die Stellen, welche sich nur auf die Eucharistie als Opfer beziehen (wie Ep. 1, 2; 5, 2; 39, 3; 65, 2. 4; 67, 1; 72, 2; 73, 2), sind absichtlich übergangen. Die Numerierung der Briefe in Hartels Ausgabe, »die der Oxforder Ausgabe vom Jahre 1682 entlehnt ist« (Bardenhewer, 172) halten wir fest, sind uns dabei aber bewußt, daß diese Gruppierung nicht die nach der Zeitfolge der Entstehung der Briefe ist. (Vgl. über die Chronologie der Briefe die bei Bardenhewer, S. 173 zitierte Literatur; von mir benutzt wurde O. Ritsch, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885, der im Anhange S. 239—250 die Chronologie behandelt.)

[24]) Zur Stelle vgl. Peters im Kathol. 1873, I, S. 679.

denken, wieder aufgehoben werden. Denn obwohl ihr an uns Briefe gerichtet, worin ihr verlangtet, es mögen eure Wünsche untersucht und gewissen Gefallenen der Friede gegeben werden, sobald wir nach Beendigung der Verfolgung mit dem Klerus wieder zusammenkommen und eine Versammlung abhalten würden, so wagten sie es doch, im Widerspruch mit dem Gesetze des Evangeliums, im Widerspruch mit eurer ehrenvollen Bitte, vor verrichteter Buße, vor dem Bekenntnis des schwersten und größten Vergehens, vor der Handauflegung zur Buße durch den Bischof und Klerus, für jene zu opfern und die Eucharistie, das heißt den hl. Leib des Herrn zu entweihen, obwohl doch geschrieben steht: »Wer unwürdig das Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn« (1 Kor. 11, 27).[25])

Der hl. Cyprian nennt hier die hl. Eucharistie sanctum Domini corpus; sie den Gefallen zu erteilen, ohne daß diese die von ihm genannten Bedingungen wahrer Buße erfüllt haben, gilt ihm (unter Berufung auf 1 Kor. 11, 27) als profanare sanctum Domini corpus.

2. Epistola 16. Kap. 2 und 3.

Ungefähr in derselben Verbindung kehrt derselbe Gedanke wieder in Ep. 16, 2, 3. Der Heilige wendet sich hier an die Priester und Diakonen, die bloß auf Empfehlung der

[25]) W. 513 sq.: Sed nunc cum maximo animi dolore cognosco non tantum illic non suggeri divina praecepta, sed adhuc potius impediri, ut ea, quae a vobis ipsis et circa Deum caute et circa sacerdotem Dei honorifice fiunt, a quibusdam presbyteris resolvantur, qui nec timorem Dei nec episcopi honorem cogitantes, cum vos ad me litteras direxeritis, quibus examinari desideria vestra et quibusdam lapsis pacem dari postulastis, cum persecutione finita convenire in unum cum clero et recolligi coeperimus, illic contra evangelii legem, contra vestram quoque honorificam petitionem, ante actam poenitentiam, ante exomologesim gravissimi adque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in poenitentiam inpositam, offerre pro illis et eucharistiam (dare), id est sanctum Domini corpus, profanare audeant, cum scriptum sit: ‚qui ederit panem aut biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini.‘

Märtyrer hin die Gefallenen zur Kirchengemeinschaft und zur Teilnahme an der hl. Eucharistie zuließen.

Kap. 2 sagt er zum Schluß: »Während bei kleineren Vergehen die Sünder eine gehörige Zeit lang Buße tun und nach der Ordnung der Kirchenzucht zum Bekenntnis kommen und durch Handauflegung des Bischofs und Klerus das Recht der kirchlichen Gemeinschaft wiedererlangen, werden sie jetzt in dieser blutigen Zeit, wo die Verfolgung noch fortdauert und der Friede der Kirche noch nicht hergestellt ist, zur kirchlichen Gemeinschaft zugelassen, und es wird geopfert in ihrem Namen und ohne daß sie Buße gewirkt, ohne daß sie das Bekenntnis abgelegt haben, ohne daß Bischof und Klerus ihnen die Hand aufgelegt haben, reicht man ihnen die Eucharistie, obwohl doch geschrieben steht: »Wer unwürdig dieses Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn« (1 Kor. 11, 27).[26])

In Kap. 3 betont er sodann, daß die Schuld hieran die Vorsteher (qui praesunt) trügen, »diese halten Gemeinschaft mit den Gefallenen, opfern (mit ihnen) und übergeben (ihnen) die Eucharistie.«[27]) Er droht ihnen im folgenden Kapitel an, ihnen die Darbringung des Opfers zu verbieten (ut interim prohibeantur offerre).

3. Epistola 17. Kap. 2.

Denselben Gedanken, den der hl. Cyprian in Ep. 15 an die Märtyrer und Bekenner, in Ep. 16 an die Priester und

---

[26]) W. 518: Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores poenitentiam justo tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesin veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant, nunc crudo tempore persecutione adhuc perseverante, nondum restituta ecclesiae ipsius pace, ad communicationem admittuntur, et offertur nomine eorum, et nondum poenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur, cum scriptum sit: ‚qui ederit panem aut biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini.‘

[27]) W. 519: Communicent cum lapsis et offerant et eucharistiam tradant.

Diakonen ausgesprochen, wiederholt er Ep. 17 an das christliche Volk. Er sagt Kap. 2: »Jedoch, wie ich vernehme, haben einige von den Priestern, ohne das Evangelium zu bedenken, ohne den Inhalt der Briefe der Märtyrer an uns zu beherzigen, ohne dem Bischofe die Ehre seines Priestertums und seines Sitzes vorzubehalten, schon angefangen, mit den Gefallenen Gemeinschaft zu halten, für sie zu opfern und ihnen die Eucharistie zu geben, obwohl sie doch dazu nur ordnungsmäßig gelangen sollten.«[28]) Er beschreibt nun im folgenden die Ordnung der Buße, die schon bei geringeren Vergehungen nötig sei, um so mehr aber bei diesen größten und schwersten Vergehen.

Die oftmalige Betonung der Notwendigkeit der Buße der Lapsi vor dem Empfang der Eucharistie läßt auf deren Wertschätzung schließen. Will auch der hl. Bischof hier an erster Stelle die leichtfertige Wiederaufnahme der Lapsi tadeln, so benutzt er doch hierzu stets den Empfang der hl. Eucharistie. Das will schlecht zu einer rein symbolischen Auffassung des hl. Abendmahls passen.

4. Epistola 57. Kap. 2 und 4.

Wie der hl. Cyprian und mit ihm 41 Bischöfe über die Wirkungen der hl. Eucharistie gedacht haben, erfahren wir aus zwei hochbedeutsamen Stellen der Ep. 57.[29]) Dieser Brief ist ein Schreiben einer Synode zu Karthago 253 (?) von 42 Bischöfen, gerichtet an Papst Kornelius in Sachen der Gefallenen. Man hatte beschlossen, wegen der nahenden neuen Verfolgung nicht nur den gefährlich erkrankten Gefallenen, sondern allen Gefallenen, die schon längere Zeit Buße getan

[28]) W. 522: Audio quosdam tamen de presbyteris nec evangelii memores, nec quid ad nos martyres scripserint cogitantes nec episcopo honorem sacerdotii sui et cathedrae reservantes, jam cum lapsis communicare coepisse et offerre pro illis et eucharistiam dare, quando oporteat ad haec per ordinem pervenire.

[29]) Vgl. zu den Stellen: Goetz, a. a. O., S. 25, 67; Döllinger, a. a. O., S. 75; Möhler, a. a. O., S. 878; Schwane, S. 727 (bei den drei letzten wird die Ep. 57 der Hart. Ausgabe als Ep. 54 bezeichnet); Seeberg, Dogmengeschichte, S. 154; Peters (im Kathol.), a. a. O., S. 683, 685; Schanz, Lehre von den hl. Sakramenten, S. 344.

hatten, Wiederaufnahme zu gewähren. Papst Kornelius wird eingeladen, dieser Praxis beizutreten.

Der im Kap. 1 aufgestellte Beschluß wird im folgenden begründet. Solange Friede und Ruhe vorhanden war, wurde die Buße hingezogen, so daß man nur den Sterbenden in der Krankheit half.

Kap. 2. »Aber jetzt ist nicht den Kranken, sondern den Starken der Friede nötig und nicht den Sterbenden, sondern den Lebenden müssen wir die Kirchengemeinschaft gewähren, damit wir diejenigen, die wir auffordern und ermahnen zum Kampfe, nicht ohne Waffen und Schutz lassen, sondern sie ausrüsten mit dem Schutze des Blutes und Leibes Christi; denn wenn die Eucharistie zu dem Zwecke vollbracht wird, daß sie den Empfängern ein Schutzmittel sein kann, so müssen wir mit dem Schutzmittel des Überflusses des Herrn (dominicae saturitatis) eben jene ausrüsten, welche wir dem Widersacher gegenüber gesichert wissen wollen. Denn wie wollten wir sie auch lehren oder ermuntern, für das Bekenntnis des Namens ihr Blut zu vergießen, wenn wir ihnen, die zum Kampfe im Begriffe stehen, Christi Blut verweigerten? Oder wie wollten wir sie tauglich machen zum Kelch des Martyriums, wenn wir sie nicht früher nach dem Rechte der Gemeinschaft zuließen, den Kelch des Herrn in der Kirche zu trinken?« [30])

Derselbe Gedanke kehrt zu Eingang des Kap. 4 wieder. Die versammelten Bischöfe machen sich hier den Einwand: Die beschlossene frühe Rekonziliation der Lapsi sei mit Rück-

[30]) W. 651 sq.: At vero nunc non infirmis, sed fortibus pax necessaria est nec morientibus et viventibus communicatio a nobis danda est, ut, quos excitamus et hortamur ad proelium, non inermes et nudos relinquamus, sed protectione sanguinis et corporis Christi muniamus, et cum ad hoc fiat eucharistia, ut possit accipientibus esse tutela, quos tutos esse contra adversarium esse volumus, munimento dominicae saturitatis armemus. Nam quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus? Aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in ecclesia poculum Domini jure communicationis admittimus?

sicht auf die neue Verfolgung nicht nötig, denn kämen die Lapsi wirklich zum Martyrium, so würden sie getauft in ihrem eigenen Blute.

Hiergegen wird als Grund geltend gemacht: »Zunächst kann der zum Martyrium nicht tauglich sein, der nicht von der Kirche zum Kampfe gewappnet wird, und der Geist wird schwach, den nicht der Empfang der Eucharistie aufrichtet und anfeuert.«[31])

Die Eucharistie wird hier genannt »sanguis et corpus Christi, sanguis Christi, poculum Domini«. Man sagt zwar. aus diesen Bezeichnungen ist nicht zu ersehen, ob Cyprian an reale Gegenwart geglaubt hat. Hier aber fügt die Epistola wichtige Momente hinzu, die unseres Erachtens einen zwingenden Beweis für die reale Auffassung enthalten.

Man beachte zunächst die Wirkungen, welche die 42 Bischöfe dem Genusse der hl. Eucharistie beilegen. Die hl. Speise zu genießen, heißt »protectione sanguinis et corporis muniri«, »armari munimento dominicae saturitatis«. Ohne sie ist der christliche Kämpfer »inermis et nudus«, non idoneus ad »poculum martyrii«, »mens ejus deficit«; mit ihr hingegen »tutus contra adversarium«, »mentem eucharistia errigit et accendit.« Daher ist denn die hl. Eucharistie gerade dazu nach der Meinung der Synodalen bestimmt, daß sie sei dem Empfänger tutela, ein Schutzmittel. — Woher diese Wirkungen, wenn der hl. Cyprian und seine Mitbischöfe in den eucharistischen Elementen nur ein Bild des Leibes und Blutes des Herrn sehen? Auf diese Frage ist keine befriedigende Antwort zu geben. Nein, jene erhabenen Wirkungen sind ein zwingendes Beweismoment für die Lehre von der realen Gegenwart.

Man nehme hinzu den Satz: »Nam quomodo ... provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus?« Ist das Märtyrerblut real gedacht, so doch wohl auch das Blut Christi.

[31]) W. 653: Primo idoneus esse non potest ad martyrium, qui ab ecclesia non armatur ad proelium, et mens deficit, quam non accepta eucharistia errigit et accendit.

das der zum Kampfe ausziehende Jünger des Herrn als tutela vorher empfängt.

5. Epistola 58. Kap. 1 und 9.

Die hl. Eucharistie, das Schutzmittel im Martyrium! Diese Wahrheit wird abermals hervorgehoben an zwei Stellen des folgenden Briefes[32]), den der hl. Bischof an das Volk zu Thibaris richtete, das ihn oft zum Besuche eingeladen. Hieran gehindert, will er die Brüder wenigstens durch eine Ermahnung stärken.

Kap. 1 sagt er eine grausame Verfolgung voraus. »Ein härterer und grausamerer Kampf steht bevor und die Soldaten Christi müssen sich dazu rüsten, durch unversehrten Glauben und starke Tapferkeit, indem sie bedenken, daß sie deshalb täglich den Kelch des Blutes Christi trinken, um imstande zu sein, auch selbst wegen Christus ihr Blut zu vergießen.« Mit Christus erfunden werden wollen, heißt nämlich soviel als nachahmen, was Christus gelehrt und getan hat, gemäß dem Worte des Apostels Johannes: »Wer sagt, er bleibe in Christo, muß selbst so wandeln, wie jener gewandelt ist« (1 Jo. 2, 6). Ebenso ermahnt und lehrt der Apostel Paulus: »Wir sind Kinder Gottes; wenn aber Kinder, so auch Erben Gottes, Miterben aber Christi, wenn wir nämlich mitleiden, auf daß wir auch mitverherrlicht werden« (Röm. 8, 16f.).[33]) Man könnte vielleicht den Schlußsatz der oben aus Ep. 57, 2 zitierten Stelle als Gegenbeweis gegen die letzthin gezogene Folgerung anführen und sagen: im ersten

[32]) Vgl. zur Stelle: Döllinger, a. a. O., S. 74; Probst, a. a. O., S. 230; Schwane, a. a. O., S. 727 (die Ep. 58 der Hart. Ausgabe wird dort als Ep. 56 bezeichnet).

[33]) W. 657: Gravior nunc et ferocior pugna imminet ad quam fide incorrupta et virtute robusta parare se debeant milites Christi, considerantes idcirco se cotidie calicem sanguinis Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere. Hoc est enim velle cum Christo inveniri, id quod Christus et docuit et fecit imitari secundum Joannem Apostolum dicentem: ‚qui dicit se in Christo manere, debet quomodo ille ambulavit et ipse ambulare.' Item Paulus apostolus exhortatur et docet dicens: ‚Sumus filii Dei. Si autem filii et heredes Dei, coheredes autem Christi, siquidem compatimur ut et conmagnificemur.'

Teile stehe poculum bildlich vom Martyrium, im zweiten Teile real von poculum der Eucharistie; daß aber dieser Gegenbeweis nicht zu Recht besteht, folgt aus Ep. 58, 1. Wieder haben wir hier den Ausdruck: »Blut Christi trinken. damit der Christ sein Blut für Christus vergießen kann.« In den folgenden biblischen Zitaten wird nun Christus als Vorbild hingestellt: »wie er gewandelt, so müsset auch ihr wandeln«, er aber hat sein Blut vergossen, also müsset auch ihr dasselbe tun, »wenn wir mitleiden, so werden wir mitverherrlicht werden«. Er vergoß sein Blut, also tut dasselbe für ihn! Daß hier ein Hinweis auf das reale Blut. das Christus vergoß, vorliegt, wird nicht zu leugnen sein; wir halten es für eine Erklärung zu dem wenige Zeilen vorher erwähnten Blute Christi, das der Jünger in der hl. Eucharistie trinkt. Übrigens weist schon das »et ipsi« darauf hin, daß beide Male vom realen Blut die Rede ist.

In Kap. 9 desselben Sendschreibens schildert der hl. Bischof im Anschluß an Eph. 6, 12—17 die Waffenrüstung des Christen, die er zum Martyrium bereit halten soll. Der Schluß des Abschnittes lautet: »Bewaffnen wollen wir die Rechte mit dem geistlichen Schwerte, damit sie die unheilvollen Opfer starkmütig zurückweise, damit sie, die den Leib des Herrn empfangen hat, im Andenken an die Eucharistie ihn selbst festhalte, sie, die später vom Herrn den Lohn himmlischer Kronen erhalten soll.«[34])

Die Rückerinnerung an den Empfang der hl. Eucharistie bewahrt vor dem Abfalle, ein Gedanke, der uns abermals darauf hinweisen muß, den »Leib und Blut« im hl. Mahle real gegenwärtig zu denken.[35])

[34]) W. 665: Armemus et dexteram gladio spiritali, ut sacrificia funesta fortiter respuat, ut eucharistiae memor quae Domini corpus accepit (so die meisten CC., statt Hartel accipit BP. QRV) ipsum conplectatur, postmodum a Domino (so die meisten CC., statt Hartel Domini nach R. Q^2) sumptura praemium caelestium coronarum.

[35]) Ep. 63 s. folgenden Paragraph. Die schönen Stellen, in denen Cyprian aus der Größe des hl. Opfers auf die Notwendigkeit priesterlicher Heiligkeit schließt (ep. 65, 2. 4 = W. 723; ep. 67, 1 = W. 735; ep. 72, 2

6. Epistola 69. Kap. 5.

Der 69. Brief behandelt die Ungültigkeit der Ketzertaufe. Der hl. Cyprian stützt bekanntlich den Hauptbeweis für seine Ansicht auf die Einheit der Kirche. Diese Einheit weist er in Kap. 5 nach durch Worte Christi und durch die Eucharistie. In letzterer Hinsicht sagt er: »Endlich beweisen auch die Opfer des Herrn (ipsa dominica sacrificia), daß die christliche Einmütigkeit durch feste und unlösbare Liebe verknüpft sei. Denn indem der Herr als seinen Leib das Brot bezeichnet (corpus suum panem vocat), welches aus der Vereinigung vieler Körner entstanden ist (vgl. Ep. 63, 13 = W. 712), weist er hin auf die Einigung unseres Volkes, welches er trug; und indem er als sein Blut den Wein bezeichnete, der aus sehr vielen Trauben und Weinbeeren gepreßt und zu einer Masse zusammengebracht ist, bezeichnet er ebenso unsere Herde, welche durch die Verbindung der geeinten Menge verbunden ist. Wenn Novatianus mit diesem Brote des Herrn vereint ist, wenn er auch vermengt ist mit dem Kelche Christi; wenn es feststeht, daß er die Einheit der Kirche bewahre, dann mag man dafür halten, daß er auch besitzen könne die Gnade der einen kirchlichen Taufe.« [36])

Goetz sagt zu dieser Stelle (S. 26): »Cyprian sieht mit anderen Worten anscheinend in Brot und Kelch (Wein), Bilder (Sakramente) von Leib und Blut Christi, aber nicht Bilder ihres physischen Wesens, sondern ihrer höheren, ratio-

= W. 776), müssen wir, da sie nicht zum Thema gehören, ausscheiden. Ep. 69, 4, und Ep. 69, 14 handeln u. E. nicht von der Eucharistie (anders Goetz, a. a. O., S. 67).

[36]) W. 754: Denique unanimitatem christianam firma sibi adque inseparabili caritate connexam etiam ipsa dominica sacrificia declarant. Nam quando Dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum, quem portabat, indicat adunatum: et quando sanguinem suum vinum appellat de botruis adque acinis plurimis expressum adque in unum coactum, gregem item nostrum significat commixtione adunatae multitudinis copulatum. Si Novatianus huic pani dominico adunatus est, si Christi poculo et ipse commixtus est, poterit videri et unici ecclesiastici baptismi habere gratiam posse, si eum constiterit ecclesiae unitatem tenere.

nal-moralischen Bedeutung, nicht Abbilder, sondern Sinnbilder, das ist Erklärungen dessen, was Leib und Blut Christi für einen Wert haben (vgl. 702 »quando vinum desit calici quod Christi sanguis ostenditur)«.

Allerdings sieht hier Cyprian in den eucharistischen Elementen Sinnbilder, aber nicht Sinnbilder von Leib und Blut Christi, sondern Sinnbilder der Einheit und Einmütigkeit der Mitglieder der Kirche. Diese Einheit nachzuweisen, ist der Zweck der ganzen Stelle. Das Brot, gebildet aus der Vereinigung vieler Körner, der Wein, gepreßt aus vielen Trauben, versinnbildet ihm die Eintracht der einen Kirche. Das ist unseres Erachtens die einzig berechtigte Auslegung. Die Verwendung dieser Symbolik ist übrigens nicht neu; wir fanden sie schon in Did. 9. Schwierigkeit bietet allerdings die schon bei Tertullian wahrgenommene Wendung: Dominus corpus suum panem vocat, sanguinem suum vinum appellat. Der Herr nennt seinen Leib Brot; allein diese Übersetzung ist unseres Erachtens hier nicht absolut notwendig. In beiden Fällen folgten auf panem, respektive vinum noch die mit einigen Erklärungen versehenen Partizipien congestum und expressum; diese Hinzufügungen mögen die Umstellung der beiden Akkusative corpus und panem, respektive sanguinem und vinum verursacht haben; und lassen obige Übersetzung begründet erscheinen. Der Ausdruck »populum, quem portabat« ist schwer zu erklären. Zur Erklärung ist vielleicht hinzuweisen auf Ep. 63, 13: »quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat (W. 711). Man erklärte: »Das Volk oder die Kirche ist hier wohl als mystischer Leib des Herrn aufgefaßt.«[37]) Ob sich der Ausdruck auch noch auf die Eucharistie bezieht und zu deuten ist: Christus trug beim Abendmahl seinen Leib in der Hand, d. h. seinen mystischen Leib, das christliche Volk? Wir möchten diese Deutung abweisen.

Sicher enthält die genannte Stelle nichts, was gegen die reale Auffassung des Leibes Christi im Abendmahl sprechen

[37]) Kempt. Ausg., S. 385.

könnte; im Gegenteil deuten darauf hin die Ausdrücke corpus suum, sanguinem suum, panis dominicus und Christi poculum.

7. Epistola 70. Kap. 2.

Im 2. Kapitel des 70. Briefes, der ebenfalls die Ungültigkeit der Ketzertaufe verteidigt, sucht Cyprian im Verein mit seinen Mitbischöfen aus den Gebräuchen bei der Taufe nachzuweisen, daß Häretiker diese nicht gültig anwenden könnten. Nachdem er zunächst auf die Fragestellung (interrogatio) bei der Taufe hingewiesen, kommt er zur Salbung. »Der Täufling muß auch gesalbt werden. Damit er durch den Empfang des Chrismas, d. h. der Salbung ein Gesalbter Gottes sein und in sich Christi Gnade haben könne. Nun aber ist es die Eucharistie, von woher die Getauften mit dem auf dem Altare geheiligten Öle gesalbt werden (oleo in altari sanctificato). Heiligen aber konnte nicht die Kreatur des Öles, wer weder den Altar noch die Kirche hat. Daher kann es bei den Häretikern keine geistliche Salbung geben, da feststeht, daß bei ihnen keineswegs das Öl geheiligt, noch die Eucharistie vollbracht werden kann.«[38])

Auf die interessanten liturgischen Folgerungen, die sich aus dem Ausdruck »eucharistia, unde baptizati unguntur oleo in altari sanctificato« ergeben, näherhin, ob wir berechtigt sind, hier die Anfänge der Ölweihe[39]) in Verbindung mit dem hl. Opfer zu erblicken, sowie auf die weitere Frage, ob hier das Sakrament der Firmung bezeugt sei, können wir nicht näher eingehen. Betonen aber möchten wir, daß der hl.

---

[38]) W. 768: Ungui quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut accepto chrismate id est unctione esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit. Porro autem eucharistia est unde baptizati unguntur oleum in altari sanctificatum. (So Hartel, der nach dem allerdings berechtigten hermen. Grundsatz die schwierigere Lesart stets vorzieht; es kommt jedoch nach den Fußnoten auch die Lesart vor: **oleo** . . . sanctific**ato** und sanctific**atur**. M. 3, 1041 hat: **oleo** . . . sanctificat**o**, dem wir uns anschließen möchten. Vgl. die Anm. bei M. und Peters, a. a. O., II, S. 38.) Sanctificare autem non potuit olei creaturam, qui nec altare habuit nec ecclesiam. Unde nec unctio spiritalis apud haereticos potest esse, quando constet oleum sanctificari et eucharistiam fieri apud illos omnino non posse.

[39]) Vgl. die Wobberminschen altägypt. lit. Texte.

Cyprian hier die Ungültigkeit der Eucharistie der Häretiker ausdrücklich ausspricht. Für unsere eigentliche Frage ergibt sich jedoch nur insofern ein indirektes Beweismoment, als die hier vorausgesetzte zentrale Stellung der Eucharistie im Kultus sich nur verstehen läßt, wenn sie mehr ist als ein rein symbolisches Zeichen.[40])

§ 29. Epistola 63 ad Caecilium de sacramento calicis.

Die einzige Schrift aus der vornicänischen Periode, welche ex professo die Abendmahlslehre behandelt, ist die Ep. 63 des hl. Cyprian ad Caecilium, die in den Handschriften auch wohl ep. de sacramento calicis genannt wird.[41]) Es wird jedoch auch hier nicht über die Art und Weise der Auffassung von corpus und sanguis Christi gehandelt, sondern eine andere Frage besprochen.

Aus Unwissenheit oder Einfalt (Kap. 1 ignoranter vel simpliciter, W. 701 und Kap. 17, W. 715) hatte sich in einigen (quidam ib.) Gemeinden (quibusdam in locis. Kap. 11, W. 709), der Mißbrauch gebildet, als eucharistisches Kelchelement nicht Wein, sondern Wasser zu nehmen. Es scheint nicht, daß hier sich der Einfluß der Ebioniten (Epiph. haeres. 30) oder Enkratiten (ib. haer. 40) geltend gemacht habe. Den Entstehungsgrund der Unsitte nennt Cyprian selbst Kap. 15, wo er berichtet, man habe gefürchtet, durch den Geruch des in früher Morgenstunde genossenen eucharistischen Weines sich als Christ zu verraten (W. 713).

Gegen diese Unsitte wendet sich der hl. Bischof in dem für unsere Frage hochbedeutsamen Sendschreiben, das nach

---

[40]) Ep. 75, 10 (W. 818) und 21 (W. 823) sind zu übergehen; sie entstammen dem Briefe Firmilians.

[41]) W. 701—717: Vgl. zum Briefe 63: Döllinger, S. 74 f.; Möhler, S. 843 u. 879 ff.; Peters, Kathol. 1873, Bd. II, S. 25—39; Schwane, S. 727 bis 730; Probst, Lit., S. 217 ff.; Renz, Opferbegr., S. 136 ff.; Derselbe, Geschichte, S. 221 ff.; Ebrard, S. 248; Seeberg, S. 154; Harnack, Dogmengeschichte, S. 428, Anm.; Kahnis, S. 200 f.; Wilpert, S. 12; Loofs, S. 58; Goetz, S. 23 ff., 67, 86; Peters, Der hl. Cyprian, S. 456 bis 467.

Ebrard, Kahnis, Loofs und Goetz besonders die Stellen enthalten soll, die Cyprians symbolischen Standpunkt rechtfertigen. Wir haben daher das Sendschreiben einer eingehenden Prüfung zu unterziehen.

Kap. 1. In den Einleitungsworten begründet der hl. Bischof sein Schreiben und verteidigt sich gegen den Vorwurf der Anmaßung.

»Weil einige aus Unwissenheit oder Anmaßung bei der Heiligung des Kelches des Herrn und bei der Darreichung ans Volk nicht das tun, was Jesus Christus, unser Herr und Gott, der Urheber und Lehrer dieses Opfers getan und gelehrt hat, so habe ich es für religiöse Pflicht und für nötig erachtet, dieses Schreiben an euch zu richten, damit, wenn jemand in diesem Irrtum noch befangen ist, er das Licht der Wahrheit erkenne und zurückkehre zur Wurzel und zum Ursprunge der Überlieferung des Herrn.«[42])

Wichtig ist hier der unten noch wiederkehrende Gedanke, daß Cyprian nur die Abendmahlspraxis als die rechte ansieht, die mit dem übereinstimmt, quod »Christus, sacrificii hujus auctor et doctor fecit et docuit«.

In Kap. 2. geht er sofort auf das Thema des Briefes ein. Da sich Kap. 2 die eine Hauptstelle, die für die symbolische Auffassung Cyprians zitiert wird, finden soll, möge dasselbe hier im Wortlaut mitgeteilt werden. Cyprian sagt:

»Du mußt aber wissen, daß wir ermahnt worden sind, es solle bei der Darbringung des Kelches die Überlieferung des Herrn beobachtet und nichts anderes von uns getan werden, als was für uns der Herr zuerst getan hat, daß nämlich der Kelch, welcher zu seinem Andenken dargebracht wird, gemischt mit Wein dargebracht werde. Denn da Christus sagt (Jo. 15, 1): ‚Ich bin der wahre Weinstock', so ist sicherlich das Blut

[42]) W. 701: Quoniam quidam vel ignoranter vel simpliciter in calice dominico sanctificando et ministrando non hoc faciunt, quod Jesus Christus Dominus et Deus noster, sacrificii hujus auctor et doctor fecit et docuit, religiosum pariter et necessarium duxi de hoc ad vos litteras facere, ut si qui in isto errore adhuc tenebatur, veritatis luce perspecta ad radicem adque originem traditionis dominicae revertatur.

Christi nicht Wasser, sondern Wein. Und man kann nicht dafür halten, daß sein Blut, durch das wir erlöst und lebendig gemacht wurden, im Kelche sei, wenn dem Kelche Wein fehlt, der für das Blut Christi erklärt wird (ostenditur), welches durch den geheimnisvollen Sinn und das Zeugnis aller Schriften vorherverkündet wird.«[43])

Goetz wiederholt nur S. 23, was vor ihm Ebrard, Kahnis und Loofs aus den Ausdrücken videri, ostendi geschlossen, wenn er folgert, »daß Brot und Kelch, beziehungsweise Wein nach Cyprians Meinung Bilder sind von Leib und Blut Christi«; Rückert meinte (S. 457): »Man kann hier sehr bedenklich werden.«

Nach unserer Auffassung liegt dem Kap. 2 folgender Gedankengang zugrunde. Zunächst erinnert er noch einmal an die schon Kap. 1 betonte Wahrheit, daß nur jene Abendmahlspraxis recht sei, die mit dem, was Christus getan, übereinstimme. Er führt zum Beweise der These, daß nicht Wasser, sondern Wein das eucharistische Element sei, sodann Jo. 15, 1 an. Christus sagt: Ich bin der »wahre Weinstock«; daraus zieht er den Schluß: also ist sicherlich nicht das Wasser, sondern der Wein das Blut Christi.

Daß nun Cyprian das Blut im Kelche real gedacht hat, folgt unseres Erachtens aus dem folgenden Satze: »Nec potest videri.« »Man kann nicht dafür halten (glauben), daß sein Blut, wodurch wir erlöst und neubelebt werden, im Kelche sei, wenn der Wein fehlt.« Den Inhalt des eucharistischen Kelches setzt der hl. Cyprian hier klar und deutlich gleich dem Erlösungsblute. Er setzt voraus, daß das wahre Blut im Kelche sein müsse. Das kann aber nicht sein, wenn

[43]) W. 702: Admonitos autem nos scias, ut in calice offerendo dominica traditio servetur neque aliud fiat a nobis quam quod pro nobis Dominus prior fecit, ut calix, qui in commemoratione ejus offertur, mixtus vino offeratur. Nam cum dicat Christus: Ego sum vitis vera, sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum. Nec potest videri sanguis ejus, quo redempti et vivificati sumus, esse in calice quando vinum desit calici, quod Christi sanguis ostenditur, qui scripturarum omnium sacramento et testimonio praedicetur.

Wasser als eucharistisches Element benützt wird. Also darf das Wasser nicht als alleiniges Element benützt werden. Diese Schlußfolgerung liegt hier zugrunde. Die Realität des Blutes im Kelche ist ein concessum, aus dem er argumentieren kann.

Die gegenteilige Auslegung klammert sich an die beiden Termini »videri und ostendi« an; videri wird als »scheinen« übersetzt (»Auch kann sein Blut nicht scheinen im Kelche zu sein, wenn der Wein im Kelche fehlt, welcher Christi Blut darstellt« Goetz, S. 23). Allein videri heißt ebensowohl scheinen, wie für etwas gehalten werden, gelten (Georges, Bd. II, S. 3124). Daß hier videri nicht gleich »scheinen« mit der Nebenbedeutung das in Wahrheit nicht sein, wofür etwas gehalten wird, sein kann, beweist das folgende, quo redempti et vivificati sumus. — Was ostenditur anlangt, so scheint die Übersetzung Goetz' »der Wein, welcher Christi Blut darstellt«, doch den Akkusativ: sanguinem zu fordern. Ostendi c. Nom. rechtfertigt nach Georges, II, S. 1259, die obige Übersetzung, nach der Cyprian nichts Symbolisches sagt.

Das Blut Christi wurde im Alten Bunde durch den Wein vorherverkündigt. Diesen Schlußgedanken des Kap. 2 führt Cyprian in den folgenden Kapiteln aus.

Nach Kap. 3 war Noe ein Vorbild des Leidens Christi dadurch, daß er nicht Wasser, sondern Wein trank.

Kap. 4 führt dasselbe aus von Melchisedech und Abraham. Melchisedechs Opfer ist Vorbild des Opfers, er selbst ein Vorbild Christi.

»Denn wer ist mehr ein Priester Gottes des Höchsten, als unser Herr Jesus Christus, der Gott dem Vater ein Opfer darbrachte und dasselbe darbrachte, was Melchisedech dargebracht hatte, d. h. Brot und Wein, seinen Leib nämlich und sein Blut? ... Das Vorbild des Opfers Christi ging voraus, in Brot und Wein nämlich bestehend; diese Sache verwirklichend und erfüllend, hat der Herr das Brot und den mit Wein gemischten Kelch dargebracht, und er, der die Fülle der Wahr-

heit ist, hat das vorher dargestellte Abbild in der Wahrheit vollkommen erfüllt.«[44])

Wichtig ist uns hier der Unterschied zwischen Vorbild und Erfüllung; Melchisedech brachte Brot und Wein (imago sacrificii), Christus erfüllte dies Vorbild, brachte dasselbe dar, Brot und Wein, suum scilicet corpus et sanguinem. Darin also besteht die Erfüllung des Vorbildes, der wesentliche Unterschied zwischen »imago und veritas praefiguratae imaginis«; dort Brot und Wein, hier zum Schein Brot und Wein, in Wahrheit aber Leib und Blut Christi. Wenn beim Abendmahl abermals nur Brot und Wein ist oder dieses ein neues Symbol von Christi Leib war, worin soll dann Cyprian den Unterschied beider gesetzt haben? Die Stelle ist unseres Erachtens beweisend für die reale Gegenwart.

Kap. 5 wird als weiteres prophetisches Wort angeführt, Prov. 9, 1—5. Die Stelle ist insofern hochbedeutsam, weil sie beweist, daß, wenn auch die oben zitierten Worte Hippolyts unecht sind, das 3. Jahrhundert doch die Beziehung dieses Textes auf die Eucharistie kannte.

Kap. 6 führt Cyprian zum Beweise, daß Wein im A. B. ein Vorbild des Blutes Christi sei, Gen. 49, 11 und Is. 63, 2 an. Er folgt hier seinem Lehrer Tertullian (vgl. adv. Marc. 4, 40). Umgekehrt haben wir hier den besten Kommentar zu der viel umstrittenen, oben ausführlich behandelten Stelle Tertullians. Der Schluß des Kapitels 6 heißt: »Er wird im Weine waschen sein Gewand und im Blute der Trauben sein Kleid (Gen. 49, 11). Wenn aber das Blut der Traube genannt wird, was wird damit anderes erklärt, als der Wein in dem Kelche des Herrn als Blut?«[45])

[44]) W. 703: Nam quis magis sacerdos Dei summi, quam Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo Patri optulit hoc idem, quod Melchisedech optulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem? . . . . 704: praecedit ante imago sacrificii in pane et vino scilicet constituta; quam rem perficiens et adimplens Dominus panem et calicem mixtum vino optulit, et qui est plenitudo veritatem praefiguratae imaginis adimplevit.

[45]) W. 705: ‚Lavabit in vino stolam suam et in sanguine uvae amictum suum.‘ Quando autem sanguis uvae dicitur, quid aliud quam vinum

Man beachte hier, daß Cyprian den Nachweis führen will, daß nur Wein das eucharistische Trankelement bilden darf, und bedenke, daß das Blut Christi im Kelche die Weinsgestalt nicht verloren hat und man wird in der Stelle nichts finden, was gegen die reale Gegenwart sprechen könnte.

Kap. 7 führt dann Is. 63, 2 weiter aus. Hier sagt der hl. Cyprian: »Wahrlich deshalb wird des Weines Erwähnung getan, damit das Blut des Herrn darin erkannt werde und durch die Ankündigung der Propheten vorausgesagt wurde, was nachher im Kelche geoffenbart worden ist. Auch das Treten und Pressen der Kelter wird angeführt, weil, wie man nicht dazu kommen kann, Wein zu trinken, wenn nicht vorher die Traube zertreten und gepreßt wird, so auch wir nicht das Blut Christi trinken könnten, wenn nicht Christus vorher getreten und gepreßt worden wäre und zuerst den Kelch getrunken hätte, in welchem er den Gläubigen zu trinken gab.«[46])

In den vorstehenden Worten setzt Cyprian abermals die Identität des eucharistischen Blutes Christi und des Erlösungsblutes voraus. Der Wein des Alten Bundes ist ihm Bild des Blutes Christi; das Pressen der Weintrauben bei der Weinbereitung deutet ihm das Leiden Christi (Christus calcatus et pressus), näherhin das Leidensblut. Ohne das Pressen der Traube kann man keinen Wein trinken, ohne das Leiden Christi können wir Christi Blut nicht trinken. Sein hl. Leiden und die Einsetzung des hl. Trankes (nisi prius . . . calicem prior biberet) ermöglichen, daß uns sein Blut zum

---

calicis dominici sanguis ostenditur? (Andere Lesart sanguinis; so **Q** = codex Trecensis, 581, saec. 8—9; so **R** = codex Reginensis, 116, saec. 9; **V** = codex Veronensis, saec. 7.)

[46]) W. 705 sq.: Vini utique mentio ideo ponitur, ut Domini sanguis vino intellegatur et quod in calice dominico postea manifestatum est prophetis adnuntiantibus praedicaretur. Torcularis quoque calcatio et pressura taxatur; quia quomodo ad potandum vinum veniri non potest nisi botruus calcetur ante et prematur, sic nec nos sanguinem Christi possemus bibere, nisi Christus calcatus prius fuisset et pressus et calicem prior biberet, quo credentibus propinaret.

Tranke gereicht wird. Die volle Beweiskraft dieser Stelle für die reale Gegenwart dürfte nicht zu leugnen sein.[47])

Peters[48]) zieht mit Recht aus den Worten noch die weitere Folgerung: »Indem auf der einen Seite Wein, auf der andern Blut, und zwar dasselbe Blut, welches Christus am Kreuze hingegeben hat, als Inhalt zuerst der Kelter, dann des Kelches angegeben wird, so bleibt für die Annahme eines dritten, etwa für die Hypothese eines mit, in und unter dem Weine vorhandenen Blutes Christi keine Möglichkeit übrig.«

Kap. 8 ist für unsere Frage ohne Belang. Cyprian führt dort aus, wenn vom Wasser in der hl. Schrift die Rede sei, so werde darunter stets die Taufe, nicht aber der Kelch des Herrn verstanden. — Goetz zieht aus diesem Kapitel eine Folgerung, der wir nicht beistimmen können (S. 67 f.): »Die Ansicht, daß Christi Blut und der Kelch Wein seien (?), hat ... Gegner gehabt, vielleicht als dem gewöhnlichen Dualismus nicht entsprechend. Die Gegner dürften, wie man Cyprians Widerlegung entnehmen kann, gemeint haben, der Kelch sei Wasser, weil Christus der Fels sei, aus dem lebendiges Wasser quillt, von dem das Volk trinkt, vgl. 706, das in Ewigkeit nicht dürsten läßt, vgl. 707.«

Wenn Goetz hier meint, daß einige Gemeinden Wasser statt des Weines zur Eucharistie gebrauchten, sc. sich zum Erweise auf die von Cyprian, Ep. 63, 8, genannten Bibelstellen (Is. 43, 18—21; 48, 21; Jo. 7, 37—39) beriefen, so geben wir das Gesagte zu; wenn Goetz' unklare Worte aber besagen sollen, es habe einige Gegner der Ansicht, daß Christi Leib und Blut im Abendmahle genossen würde, gegeben, so stellen wir das entschieden in Abrede. Cyprian will Ep. 63 nichts anderes beweisen, als die alleinige Berechtigung des Weines als eucharistischen Trankelementes.

Kap. 9 führt der hl. Kirchenvater für seine These die Einsetzung des hl. Mahles nach Mt. 26, 27—29 an und zieht daraus folgenden Schluß:

[47]) Die Stelle ist bei Goetz nicht zitiert, ob aus Zufall oder Absicht wissen wir nicht.

[48]) Der hl. Cyprian, S. 459; ebenso Kath., a. a. O., S. 29.

»Wir finden hier, daß der vom Herrn dargebrachte Kelch gemischt und daß es Wein gewesen sei, was er Blut nannte. Daraus erhellt, daß das Blut Christi nicht geopfert werde, wenn der Wein dem Kelche fehlt und daß das Opfer des Herrn nicht mit rechtmäßiger Heiligung gefeiert werde, wenn nicht die Darbringung und unser Opfer dem Leiden entspricht. Wie werden wir aber von dem Erzeugnisse des Weinstockes neuen Wein mit Christus im Reiche des Vaters trinken, wenn wir bei dem Opfer Gottes des Vaters und Christi nicht Wein darbringen, noch den Kelch des Herrn nach dessen Überlieferung mischen?«[49])

Cyprian zieht hier seiner These entsprechend die Konsequenz: vinum fuisse, quod sanguinem dixit; darum, wenn wir nicht vinum offerimus, so werden wir nicht teilhaben am Reiche des Vaters. Daß diese doppelte Hervorhebung des »Weines« nichts gegen die reale Präsenz des Blutes beweist, folgt aus dem »quod sanguinem dixit« und noch klarer aus »sanguinem Christi non offerri, si desit vinum«.

Kap. 10 ist ohne Bedeutung für unsere Frage. Cyprian beweist hier aus dem Einsetzungsberichte bei Paulus (1 Kor. 11, 23—26), daß man den Kelch auf gleiche Weise mischen müsse, wie der Herr es getan. Vor der Abweichung von den evangelischen Vorschriften warnt er mit Paulus Gal. 1, 6—9.

Kap. 11 hingegen ist um so wichtiger.

Zu Eingang des Kapitels wundert sich der hl. Cyprian, »woher es sich eingeschlichen habe, daß gegenüber der evangelischen und apostolischen Disziplin an einigen Orten im Kelche des Herrn Wasser dargebracht werde, welches allein das Blut Christi nicht ausdrücken kann«.[50])

[49]) W. 708: Qua in parte invenimus calicem mixtum fuisse, quem Dominus optulit et vinum fuisse, quod sanguinem dixit. Unde apparet sanguinem Christi non offerre, si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni. Quomodo autem de creatura vitis novum vinum cum Christo in regno Patris bibemus, si in sacrificio Dei Patris et Christi vinum non offerimus nec calicem Domini dominica traditione miscemus?

[50]) W. 709: . . . . . miror satis, unde hoc usurpatum sit, ut contra evangelicam et apostolicam disciplinam quibusdam in locis aqua offeratur

Diesen letzten Ausdruck exprimere zählt Goetz, S. 23, zu jenen, die beweisen, »daß Brot und Kelch, beziehungsweise Wein nach Cyprians Meinung Bilder sind von Leib und Blut Christi«.

Es ist zuzugeben, daß das Verbum »exprimere« für sich allein genommen zu der Deutung von Goetz berechtigt. Allein damit ist seine These noch lange nicht bewiesen. Es müßte überdies dargetan werden, daß jener Ausdruck die reale Gegenwart des Blutes Christi ausschließt. Nun braucht man aber nur zu erwägen, einerseits daß Cyprian kurz vorher den Wein als das alttestamentliche Vorbild des Blutes Christi erwiesen hatte, anderseits daß ja die Weinsgestalt im Kelche verbleibt, um einzusehen, daß der Ausdruck exprimere für den Ausschluß des realen Blutes Christi im Kelche durchaus nicht genügt, da er sich mit der realen Gegenwart des Blutes Christi ganz gut verträgt. Es verstößt aber gegen alle richtige Hermeneutik, einem Ausdrucke eine weitergehende Bedeutung zuzuschreiben, als der ganze Zusammenhang, in dem er steht, und der Zweck, zu dem er gebraucht wird, es verlangen.

Der weitere Inhalt des Kapitel 11 zeigt übrigens deutlich, daß unserm hl. Vater nichts ferner lag, als den Leib und das Blut Christi im hl. Abendmahl symbolisch aufzufassen. Enthält es doch eine schöne Schilderung der Wirkungen des Genusses des hl. Mahles, die mit einer nur bildlichen Deutung des Abendmahls nicht vereinbar sind. Auf obige Worte fährt nämlich der hl. Cyprian fort:

»Über dies Geheimnis schweigt der hl. Geist auch in den Psalmen nicht, indem er den Kelch des Herrn mit den Worten erwähnt: ‚Dein berauschender Kelch ist außerordentlich gut' (Ps. 22, 5). Ein Kelch aber, welcher berauscht, ist doch sicherlich mit Wein gemischt. Denn das Wasser kann Niemanden berauschen. So aber berauscht der Kelch des Herrn, wie auch Noe in der Genesis, da er Wein trank, be-

in dominico calice, quae sola Christi sanguinem non possit exprimere.

rauscht wurde. Weil aber das durch den Kelch und das Blut des Herrn hervorgebrachte Berauschtsein nicht ein solches ist, wie das vom irdischen Weine verursachte, so fügte der hl. Geist, als er im Psalme sagte: ‚Dein berauschender Kelch' noch hinzu: ‚ist außerordentlich gut', insofern nämlich der Kelch des Herrn die, welche ihn trinken, in der Weise berauscht, daß er sie nüchtern macht, daß er die Herzen zur geistigen Weisheit führt, daß ein jeder von dem Geschmacke an zeitlichen Dingen sich wegwendend, an der Erkenntnis Gottes Wohlgefallen findet, und daß, gleichwie der gewöhnliche Wein den Geist entfesselt, das Gemüt erheitert und alle Traurigkeit verscheucht, so auch durch das Trinken vom Blute des Herrn und dem Becher des Heiles die Erinnerung an den alten Menschen abgelegt, der frühere weltliche Wandel vergessen wird und das niedergeschlagene, traurige, vorher von der Sündenangst ganz niedergedrückte Herz voll Freude über die göttliche Barmherzigkeit sich aufrichtet, eine Beseligung, die dem, welcher in der Kirche des Herrn trinkt, nur dann zuteil wird, wenn das, was getrunken wird, der wahre Kelch des Herrn ist.«[51])

Die Erwähnung Noes hat den Zweck, abermals darauf hinzuweisen, daß nur natürlicher Wein das eucharistische

[51]) W. 710: Cujus rei sacramentum nec in psalmis tacet Spiritus sanctus faciens mentionem dominici calicis et dicens: ‚Calix tuus inebrians perquam optimus.' Calix autem qui inebriat utique vino mixtus est. Neque enim aqua inebriare quemquam potest. Sic autem calix dominicus inebriat, ut et Noe in genesi vinum bibens inebriatus est. Sed quia ebrietas dominici calicis et sanguinis non est talis, qualis est ebrietas vini saecularis, cum diceret Spiritus sanctus in psalmo, ‚Calix tuus inebrians' addidit ‚perquam optimus', quod scilicet calix dominicus sic inebriet, ut sobrios faciat, ut mentes ad spiritalem sapientiam redigat, a sapore isto saeculari ad intellectum Dei unusquisque resipiscat, et quemadmodum vino isto communi mens solvitur et anima relaxatur et tristitia omnis exponitur, ita et poto sanguine Domini et poculo salutari exponatur memoria veteris hominis et fiat oblivio conversationis pristinae saecularis et maestum pectus ac triste, quod prius peccatis angentibus premebatur, divinae indulgentiae laetitia resolvatur; quod tunc demum potest laetificare in ecclesia Domini bibentem, si, quod bibitur, dominicam teneat veritatem.

Trankelement sein könne. Aber durch die »sanctificatio« in der Eucharistie verliert der Wein den Charakter des vinum saeculare seu commune«; sein Genuß hat folgende Wirkungen:

a) »er macht nüchtern, führt die Herzen zur geistigen Weisheit, von irdischen Freuden zur Erkenntnis Gottes.«

b) Andere Wirkungen folgert Cyprian aus der Parallele zwischen irdischem Weine und dem Tranke des Blutes des Herrn: »Das Elend des Sündenbewußtseins schwindet, der Geist wird mit Freude erfüllt.« Seeberg (Dogmengesch., S. 154) sagt hiervon: »Das sind echt christliche Gedanken, denen man es nicht zum Vorwurf machen darf, daß sie auf Fragen späterer Zeit keine direkte Antwort geben.« Um deutlicher zu sein, fügen wir hinzu: Diese erhabenen Wirkungen, die Cyprian hier dem eucharistischen Tranke zuschreibt, sind unseres Erachtens ein nicht undeutlicher indirekter Beweis, daß der hl. Kirchenvater den »sanguis Domini« sich real gedacht haben muß. Nur dann finden diese Wirkungen genügende Erklärung.

Kap. 12 folgert Cyprian aus der Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Kana die Verwerflichkeit des gerügten Mißbrauches.

Kap. 13 wird von Ebrard (S. 248), Kahnis (S. 200 f.), Loofs (S. 58 f.) und Goetz (S. 24) zum Erweise des symbolischen Standpunktes unseres hl. Lehrers angeführt.

Cyprian will beweisen, daß der Wein mit Wasser gemischt das eucharistische Element ist. In Kapitel 13 weist er zu diesem Zwecke auf die mystisch-symbolische Bedeutung dieser Mischung hin. Das Wasser bezeichnet die Völker (aquas populos significare), hatte er schon Kapitel 12 am Schlusse gesagt, der Wein ist das Bild Christi. Die Mischung beider ist Symbol der Vereinigung Christi und des Volkes; »die Inkorporation der Gemeinde in Christum durch das Abendmahl hat Cyprian an der Mischung von Wein und Wasser veranschaulicht, weil der spezielle Zweck des Briefes dies verlangte.«[52])

[52]) Harnack, Dogmengeschichte, I³, S. 429, Anm.

Das wichtige Kapitel lautet:

»Weil Christus uns Alle trug, er, der auch unsere Sünden trug, so sehen wir, daß unter dem Wasser das Volk verstanden, im Weine aber Christi Blut dargestellt werde. Wenn nun im Kelche das Wasser mit Wein vermischt wird, so wird das Volk mit Christus geeint und die Schar der Gläubigen mit demjenigen, an den sie geglaubt hat, verknüpft und verbunden. Diese Vereinigung und Verbindung des Wassers und Weines geschieht im Kelche des Herrn so, daß die vermischten Teile nicht mehr voneinander getrennt werden können. Daher kann auch die Kirche, d. h. das in der Kirche befindliche Volk, wenn es treu und fest bei dem, was es im Glauben begriffen, verharrt, durch nichts von Christus getrennt werden, sondern wird ihm immerdar anhangen und sein bleiben in unzertrennlicher Liebe. Demnach aber kann bei der Heiligung des Kelches des Herrn Wasser allein nicht dargebracht werden, wie auch nicht Wein allein. Denn wenn jemand nur Wein darbringt, so beginnt das Blut Christi zu sein ohne uns. Wenn es aber nur allein Wasser ist, so beginnt das Volk zu sein ohne Christus. Wenn aber beides gemischt wird und vereinigt und vermengt miteinander verbunden wird, dann wird das geistige und himmlische Geheimnis vollendet. Demgemäß ist aber der Kelch des Herrn nicht Wasser allein oder Wein allein, sondern beides muß miteinander gemischt werden, wie auch der Leib des Herrn nicht Mehl allein oder Wasser allein sein kann, sondern beide vereinigt und verbunden und zu einer Brotmasse zusammengefestigt. Auch durch dies Geheimnis wird die Vereinigung unseres Volkes gezeigt, damit wir wissen, daß, gleichwie viele Körner in eins gesammelt, vermahlen und gemengt ein Brot bilden, so auch in Christo dem himmlischen Brote nur ein Leib sei, dem die Zahl der Unsrigen verbunden und vereint ist.«[53])

[53]) W. 711 sq.: Nam quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei, in quem credidit, copulatur et jungitur. Quae copulatio et conjunctio aquae et vini sic mis-

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, stellen wir gleich die Kernfrage: Ist die Kritik berechtigt, hier die symbolische Gegenwart Christi im Abendmahl zu finden?

Ebrard führt zum Beweise der bejahenden Antwort an (S. 248): »Der Wein ist ihm nicht Christi Blut selbst, so wenig als das Wasser die Gemeinde selbst ist, sondern eine symbolische Darstellung des einmal vergossenen Blutes ... Die Mischung des Weines mit dem Wasser bedeutet ihm die Vereinigung Christi mit den Gläubigen, ja, ist ein Pfand dieser Vereinigung, so daß, wo erstere stattfindet, gleichzeitig auch letztere eintritt. Jene Mischung von Wasser und Wein — man sieht, wie unentwickelt die Abendmahlslehre war — gilt ihm für den wesentlichen Punkt.«

Kahnis faßt den Beweis in die Worte zusammen (S. 200 f.): »Die Mischung des Wassers mit Wein bedeute die Vereinigung des Volkes mit Christo. Ist das Wasser nur ein Symbol des Volkes, so scheinen die Elemente nur symbolisch Leib und Blut Christi zu sein.«

Es ist unseres Erachtens hier unumwunden zuzugeben, daß der hl. Cyprian in Kapitel 13 die Elemente der hl. Eucharistie symbolisch erklärt. Allein dies kann uns gar nicht wundern. Die symbolische Deutung wurde hier durch den Zweck Cyprians geradezu gefordert. Noch heute verwendet

---

cetur in calice Domini, ut conmixtio illa non possit ab invicem separari. Unde ecclesiam, id est plebem, in ecclesia constitutam, fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem, nulla res separare poterit a Christo, quo minus haereat semper et maneat individua dilectione. Sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest, quomodo nec vinum solum potest. Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et coeleste perficitur. Sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et panis unius conpage solidatum. Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et conmolita et conmixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis coelestis, unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus.

jeder katholische Liturgiker, der die Mischung des Weines mit Wasser bei der hl. Messe erklären will, neben dem historischen Grund, daß die Juden und daher auch Christus beim Abendmahl nur gemischten Wein getrunken haben, vorwiegend symbolische Gründe. Wasser bedeutet das Volk, Wein Christus, die Vermischung beider ist Symbol der Einigung beider. Folgt aber hieraus, daß der Wein nur symbolisch Christi Blut ist? Die oben genannten Erklärer schließen aus dem Faktum, daß Cyprian eine symbolische Bedeutung der Elemente kennt, ohne allen Grund im Widerspruch mit zahlreichen Stellen, daß ihm jede andere Auffassung fern gelegen habe, insbesondere die so perhorreszierte reale Deutung.

Zudem vergesse man nicht bei der Abwägung der Ausdrücke unseres Kapitels 13 den Zweck des Briefes. Cyprian bekämpft die Aquatiker; diese konnten sich auf die kirchliche Praxis insofern berufen, als auch hier Wasser, jedoch mit Wein gemischt, bei der Eucharistie gebraucht wurde. Darum konnte Cyprian nicht umhin, auf diese Praxis einzugehen. Er erklärt die Mischung des Wassers und Weines in der auch heute noch gebräuchlichen symbolischen Weise. In diesem Zusammenhange und nach Cyprians Zweck aufgefaßt, kann auch nicht mehr befremden: »si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis«, hier fehlt das symbolisierte Volk, »si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo«, hier fehlt der symbolisierte Christus.

Wenn wir vom hl. Cyprian nur dieses Kapitel 13 der Ep. 63 hätten über das hl. Abendmahl, dann, aber auch nur dann könnte Cyprian vielleicht für die symbolische Gegenwart als Zeuge gelten. Zahlreiche Stellen aber unseres hl. Kirchenlehrers beweisen, daß er im Einklang steht mit der gesamten Tradition.

Kap. 14 betont der hl. Cyprian, daß man in dieser wichtigen Angelegenheit allein Christus folgen dürfe, nicht aber einigen, die nur Wasser im Kelche des Herrn darbringen. Bei dieser Gelegenheit hebt der hl. Cyprian den Opfer-

charakter der Eucharistie scharf hervor.[54]) Für unsere Frage ist das Kapitel ohne weitere direkte Bedeutung.

Kap. 15 enthält wohl den wahren Grund, wie die im 63. Briefe bekämpfte Unsitte, nur Wasser für den Kelch zu gebrauchen, aufgekommen war: die Furcht, daß man an ihm bei den Morgenopfern infolge des Weingeruches das Blut Christi schmecke (si in sacrificiis matutinis hoc quis veretur, ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi, W. 713). Mit beißendem Spott das Unwürdige einer solchen Entschuldigung geißelnd, antwortet der mutige Bischof, der später selbst seinen Worten das Beispiel folgen ließ, in Ausdrücken, die uns abermals seine erhabene Anschauung von der hl. Eucharistie ahnen lassen:

»So beginnt also die Brüderschaft auch vom Leiden Christi (d. h. dessen Erinnerung wohl in der Eucharistie) in Verfolgungen zurückgehalten zu werden, indem sie bei der Opferfeier angeleitet wird, sich seines Blutes und Todes zu schämen. Nun sagt aber der Herr im Evangelium (Mk. 8, 38): ‚Wer sich meiner schämt, dessen wird sich der Menschensohn schämen.' Und auch der Apostel spricht und sagt: ‚Wenn ich den Menschen gefiele, würde ich Christi Diener nicht sein' (Gal. 1, 10). Wie aber können wir wegen Christus unser Blut vergießen, wenn wir uns schämen, Christi Blut zu trinken?«[55])

Zu dem letzten Satze, den wir schon oben fanden (ep. 57, 2 und 58, 1), bemerkt Peters mit Recht (S. 466): »Wie es wahres und wirkliches Blut ist, das auf dem Kampfplatze von dem Christen gefordert wird, ebenso ist der ihm in der

[54]) Vgl. besonders Renz, Opfercharakter, S. 139 ff.; Harnack, Dogmengeschichte, I[3], 429, Anm.; Peters, Der hl. Cyprian, S. 465.

[55]) W. 713 sq.: Sic ergo incipit et a passione Christi in persecutionibus fraternitas retardari, dum in oblationibus discit de sanguine ejus et cruore confundi. Porro autem Dominus in evangelio dicit: ‚qui confessus (Q) me fuerit, confundetur eum filius hominis.' Et apostolus quoque loquitur dicens: ‚Si hominibus placerem, Christi servus non essem.' Quomodo autem possumus propter Christum sanguinem fundere, qui sanguinem Christi erubescimus bibere?

Eucharistie dargebotene Trank das wahre und wirkliche Blut Christi.«

Kap. 16—19 sind für unsere Frage ohne Wichtigkeit. Der hl. Cyprian geht Kap. 16 auf den Einwand der Aquatiker ein: am Morgen gebrauchten sie Wasser, am Abend, wo Christus die Eucharistie gefeiert habe, aber Wein und Wasser; er begründet die Feier der Eucharistie am Morgen durch den Hinweis auf die Auferstehung Christi am Morgen. Kap. 17—19 bilden Ermahnungen, von der Unsitte abzulassen und, »bei Mischung und Darbringung des Kelches des Herrn die wahren Überlieferungen Christi zu beobachten«.

§ 30. Rückblick auf die Abendmahlslehre Cyprians.

Überblicken wir am Schlusse unserer Untersuchung die Stellen Cyprians, die von der hl. Eucharistie als Sakrament handeln, so ergibt sich folgendes Resultat:

I. Der hl. Bischof von Karthago kennt eine Symbolik beim hl. Mahle, eine Symbolik der Elemente. Das Brot, gebildet aus der Vermengung vieler Körner, ist ihm Symbol der Einheit der Kirche, desgleichen der Wein, der aus vielen Weintrauben bereitet ist (ep. 69, 5). Daraus, daß der Wein nur entstehen kann, wenn die Traube in der Kelter gepreßt ist, schließt er, daß wir Christi Blut nicht hätten trinken können, wenn nicht Christus gelitten hätte (ep. 63, 7). Die Mischung von Wein und Wasser wie von Mehl und Wasser ist ihm ein Bild der Einigung zwischen Christus und der Kirche (ep. 63, 13).

II. Neben dieser Symbolik im Abendmahl, die sich nur an wenigen Stellen findet, lehrt der hl. Kirchenvater aber nach unserer Überzeugung klar und deutlich die wahre Gegenwart des realen Leibes und Blutes Christi im hl. Mahle. Man vergegenwärtige sich nur folgende Punkte:

1. Er gibt dem hl. Abendmahl folgende Bezeichnungen:

a) nach dem Inhalte:

Caro Christi (de unit. 8); sanguis Christi (ep. 57, 2; ep. 63, 15); corpus et sanguis Christi (de laps. 2); cor-

pus Domini et sanguis Domini (de laps. 22); corpus et sanguis suus (de laps. 16); sanguis et corpus Christi (ep. 57, 2).

Er spricht von: sanguinem Christi bibere (ep. 63, 5); sanguinem Christi offerri (ep. 63, 9); suum corpus et sanguinem Christus obtulit (ep. 63, 4).

Er sagt ferner: panis dominicus (ep. 69, 5), calix dominicus (ep. 63, 1. 11); calix sanguinis Domini (ep. 58, 1; ep. 63, 11); poculum Domini (ep. 57, 2).

Sanctum Domini corpus (ep. 15, 1), oder abgekürzt sanctum Domini (de laps. 15, 26 bis; de unit. 8).

b) Nach der Wirkung: tutela, protectio, munimentum dominicae saturitatis (ep. 57, 2); caelestis cibus (de laps. 2).

2. Dem Genusse schreibt er folgende Wirkungen zu: die Eucharistie stärkt zum Martyrium (ep. 57, 2. 4), fordert dazu auf (ep. 57, 2; 58, 1; 63, 15), bewahrt vor dem Abfalle vom Glauben (ep. 58, 9). Sie macht nüchtern, führt zur geistigen Weisheit, von dem Wohlgefallen an zeitlichen Dingen weg zur Freude an der Erkenntnis Gottes; sie erfüllt mit Freude, macht vergessen das Elend der Sündennot (ep. 63, 11). Daher ist sie cibus salutis (de dom. orat. 18). Wer sie empfängt, dessen Hände und Mund sind geheiligt (illustres manus, sanctificata ora, de laps. 2). Ja, sie ist heilsnotwendig (de dom. orat. 18).

3. Scharf hebt er sodann die Forderung der Reinheit beim Empfange hervor (vgl. de laps. 15 und 16, 26; de dom. orat. 18, test. III, 94; ep. 15, 1; 16, 2; 17, 2).

4. Die unwürdige Kommunion gilt ihm als ein großes Verbrechen (de laps. 15), ja als ein größeres selbst als Glaubensverleugnung (de laps. 16).

5. Die hl. Eucharistie an Unwürdige zu spenden, gilt ihm als profanare sanctum Domini corpus (ep. 15, 1).

Diese kurze Übersicht, die sich leicht noch durch oben ausgeführte Gedanken erweitern ließe, zeigt, daß der hl. Bischof von Karthago das hl. Abendmahl wirklich für das gehalten hat, als was er es nannte, für den wahren Leib und das wahre Blut Christi, »unseres Herrn und Gottes, des Urhebers und Lehrers dieses Opfers« (ep. 63, 1).

Schlußwort.

Als Resultat unserer Untersuchung seien folgende Gedanken hervorgehoben.

I. Alle vorgelegten Zeugen kennen das hl. Mahl unter dem Namen εὐχαριστία (z. B. Did. 9; Ign., ad Smyrn. 7, 1; Eph. 13, 1; Just., Apol. I, 66; Iren., adv. haer. IV, 18, 5; Tert., de praescr., 36; Cypr., de orat. 18; de bon. pat. 14; ep. 15, 1; 58, 9).[56])

II. Die eucharistischen Elemente sind nicht mehr κοινὸς ἄρτος und nicht mehr κοινὸν πόμα (Just, l. c.; Iren., l. c.), sondern gelten als τὸ ἅγιον (Did. 9), als ἁγία τροφή (Dion., ep. 2 ad Sixt.), als τράπεζα ἁγία, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (Dion., ep. ad Basil. can. 2), als sanctum Domini (Cypr., de laps. 26).

III. Diese Heiligung erhalten die eucharistischen Elemente durch Gebet und Anrufung des Wortes Gottes (Just., l. c: δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ; Iren., l. c.: ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ; Iren., adv. haer. V, 2, 3: τὸ κεκραμμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ).

IV. Diese Heiligung bewirkt, daß die geweihte Speise (τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα) genannt wird »ein gewisser hl. Leib« (Orig., c. Cels. 8, 33), nämlich der Leib oder das Fleisch und das Blut Jesu Christi (σὰρξ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χ.: Ign., ad Smyrn. 7; ad Philad. 4; Klem., Paed. I, 6; σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰ.: Just., l. c.; σῶμα Χριστοῦ: Iren., V, 2, 3; Orig., hom. 18, 13 in Jerem.; hom. 2, 6 in Ps. 37; hom. 13, 3 in Ex.; corpus Domini: Iren. IV, 18, 4, 5; IV, 33, 2. Hipp., Fragm. in Gen., 49, 15; Tert., de orat. 19; de idol. 7; de pudic. 9; Cypr., ep. 15, 1 etc.; σῶμα ἴδιον, αἷμα ἴδιον: Iren., V, 2, 2—3; sanguis Christi: Tert.,

[56]) Diese Zitate erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit.

de spect. 29; calix sanguinis: Iren. IV, 18, 4, 5; Fleisch und Blut des Wortes Gottes: Orig., hom. 7, 2 in Num.; hom. 9, 10 in Lev.; Geheimnisse des Leibes und Blutes des Herrn: hom. 13, 5 in Lev.; Fleisch des unbefleckten Lammes Christi: hom. 6, 2 in Judic.; hom. 11, 7 in Ex.).

V. Die nächste Auffassung des Ausdruckes »Leib und Blut Jesu Christi« der vornicänischen Väter ist und bleibt die wörtliche, d. h. die Elemente des eucharistischen Brotes und eucharistischen Weines sind wirklich der verklärte Leib und das verklärte Blut des erhöhten Christus. Wenn die Alexandriner Klemens und Origenes symbolisch »Leib und Blut Christi« gleich Lehre Christi setzen, durch welche unser Geist genährt wird, so kennen und anerkennen sie die reale Deutung, wenn auch Origenes nach seiner gesamten Richtung ersterer Deutung den Vorzug gibt. Die Gründe, warum aus dem Ausdruck »Leib und Blut Christi« der vornicänischen Zeit auf Identität der ἁγία τροφή mit dem Leibe und Blute des verklärten Christus zu schließen ist, sind folgende:

1. Die erhabenen Wirkungen, welche die gesamte Periode dem »Empfange des Leibes und Blutes Christi« (Hipp., Schol. zu Gen. 38; Tert., de resurr. 8; Cypr., de laps. 2, 22; ep. 58, 9) zuschreibt, nämlich:

a) Auferstehung, beziehungsweise Unsterblichkeit des Leibes, z. B.: Ign., ad Smyrn. 7; ad Eph. 20, 2; Just., Apol. I, 66; Iren., adv. haer. IV, 18, 5; V, 2, 2—3; Klem. A., Paed. I, 6; II, 2; Quis d. salv. 23; Orig., de orat. 27; Hipp., Schol. zu Gen. 38.

b) Vereinigung mit Christus: Klem. A., Paed. I, 6; mit Gott: Tert., de orat. 19; teilhaftig werden des Leibes und Blutes Christi: Dion., ep. 2 ad Sixt.

c) Heiligung an Leib und Seele (Klem., Paed. II, 2; Orig., c. Cels. 8, 33; Tert., de resurr. 8).

d) Zerstörung der Macht des Satans (Ign., ad. Eph. 13, 1); Beschwichtigung der Leidenschaften (Klem., Paed. I, 6).

e) Schutz und Stärkung zum Martyrium (Cypr., ep. 57, 2; 58, 1).

2. Die hohe Ehrfurcht vor dem »Heiligen der Heiligen« (Did. 9; Orig., c. Cels. 8, 33), das Objekt der Arkandisziplin ist (Orig., hom. 9, 10 in Levit.), dessen Verunehrung als ein großer Frevel betrachtet wird (Orig., hom. 13, 3 in Ex.; Tert., coron. mil. 3; Cypr., de laps. 15, 25).

3. Die Bedingungen, welche alle vorgelegten Zeugen für den segensvollen Empfang des »Leibes und Blutes Christi« zum Teil unter Berufung auf 1 Kor. (Cypr., Ep. 15, 1) fordern:

a) Taufe und Glaube (Did. 9; Just., Apol. I, 66; Dion., ep. 2 ad Sixt.).

b) Reinheit des Gewissens (Did. 14, 1; Orig., c. Cels. 8, 33; Select. in Ez. 7; hom. 2, 6 in Ps. 37; hom. 13, 5 in Lev.; comm. in Mt. tom. 10, 25; hom. 4, 2 in Gen.; comm. in Mt. tom. 10, 14; hom. 4, 8 in Lev.; hom. 13, 7 in Ex.; Dion., ep. ad Basil. can. 2; ep. ad Fab.; Tert., de pudic. 9; Cypr., de laps. 15, 25, 26; de orat. 18; ep. 15, 1; 16, 2; 17, 2; 63 p. totum).

c) Demut (Hipp., Scholion zu Gen. 38).

d) Nüchternheit (Tert., ad uxor. II, 5); und körperliche Reinheit (sexuelle Vorgänge: Orig., hom. 11, 7 in Ex.; Sel. in Ezech. 7; Dion., ep. ad Basil. can. 2—4).

4. Die hl. Elemente zu berühren gilt als ein Berühren des »Leibes und Blutes Christi«; sie mit unreiner, d. h. sündenbefleckter Hand zu berühren als ein Frevel am Leibe Christi (Dion., ep. ad Bas. can. 2; Tert., de idol. 7; Cypr., de orat. 18).

VI. Wie sehr die Lehre vom wirklichen »Fleisch und Blut« Christi im hl. Mahle im Bewußtsein der Gläubigen haftete, beweist dann ferner der Umstand, daß die gnostischen Gegner des hl. Irenäus und Tertullians an derselben festhielten, ohne den Widerspruch zu beachten, in den sie sich dadurch mit ihren heterodoxen Theorien verwickelten. In anderen gnostischen Kreisen erfuhr dagegen der traditionelle Glaube auch in der Abendmahlslehre eine völlige Mißbildung.

VII. Eine symbolische Deutung der Worte »Leib und Blut Christi« findet sich schon bei Ignatius (Trall. 8, Röm. 7.

Philad. 5); auch der liturgische Ausdruck »Leib und Blut Christi genießen« ist in vornicänischer Zeit mehrfach symbolisch gedeutet worden, aber nie im Sinne Zwinglis, sondern nur im Sinne der bislang herrschenden Auffassung der Rede Christi vom Lebensbrote (Jo. 6, 33—51 b).

VIII. Die Schwierigkeiten, welche sich aus der realen Auffassung des »Leibes und Blutes Christi im hl. Mahle für das natürliche Denken ergaben, wurden zwar anerkannt (ὦ θαύματος, παραδόξου μυστηρίου, Klem., Paed. I, 6), waren aber schon der vornicänischen Zeit kein Grund, an der Realität von Leib und Blut im hl. »Gastmahl Gottes« zu zweifeln. Justin verweist zur Erklärung des Wunders auf das andere Wunder der Menschwerdung (Apol. I, 66). Den obersten Glaubensgrund aber für die Gegenwart des Herrn in der hl. Speise fand man in den Worten, mit denen einst Christus selbst das hl. Mahl zuerst gefeiert und dessen Feier befohlen (Justin, a. a. O.; Klem., Paed. I, 6) und in jenen anderen Worten, mit denen er nach Jo. 6 einst die hl. Speise verheißen (Parallele zwischen Ign. und Jo. Ev., Orig., de orat. 27). ein Beweis übrigens, daß unsere Lehre nicht etwa »pures Heidentum« ist, noch an »die Dionysosmysterien erinnert«, sondern nur logische Konsequenz dessen, was der Herr einst in feierlich ernster Scheidestunde die Seinen gelehrt hatte.

»Daher«, so schließt das letzte und ausführlichste Zeugnis vornicänischen Denkens über die hl. Speise (Cypr., ep. 63, 16; W. 716 sq.), »ist es unserer Frömmigkeit und Gottesfurcht und besonders der Stellung und dem Amte unseres Priestertums angemessen, bei der Mischung und Darbringung des Kelches des Herrn die wahre Überlieferung desselben zu beobachten und das, worin ersichtlicherweise früher Einige geirrt haben, auf die Mahnung des Herrn hin zu verbessern, damit, wenn er einmal in seiner Herrlichkeit und himmlischen Majestät kommt, er uns das festhalten finde, wozu er gemahnt, das beobachten, was er gelehrt und das zu tun, was er getan hat.«

Zitaten-Verzeichnis.

(Die Zahl nach dem Doppelpunkt bezeichnet die Seite.)

Biblische Zitate.

Gen. 9, 11: 118; **18, 4**: 156; **38, 18**: 212; **49, 11**: 11, 265, 310; **49, 15**: 213; **49, 20**: 214. — **Ex. 12, 8f.**: 177; **12, 46**: 287; **19, 15**: 147. — **Lev. 6, 14f.**: 187; **7, 20**: 281, 294; **16, 11f.**: 153; **24, 9**: 149. — **Num. 13, 24**: 127; **23, 24**: 164. — **Jos. 2, 18**: 287f. — **Is. 9, 6**: 258; **63, 1**: 264; **63, 2**: 311. — **Jer. 11, 19**: 257. — **Ez. 7, 22**: 148. — **Ps. 22, 5**: 314; **34, 8**: 137; **95, 10**: 258. — **Prov. 9, 1—5**: 218, 310; **9, 16**: 135; **11, 30**: 219. — **Hohel. 2, 3**: 222.

Mt. 3, 15: 220; **3, 17**: 250; **5, 6**: 137; **6, 11**: 169; **7, 6**: 1f.; **8, 15**: 250; **14, 14**: 150; **14, 24**: 91f.; **15, 11**: 181; **15, 17**: 182; **18, 8**: 238; **18, 18**: 91f.; **26, 17**: 145; **26, 27—29**: 11, 91f., 93, 130, 312. — **Mk. 5, 25f.**: 188; **8, 38**: 320; **10, 38**: 243. — **Lk. 10, 18**: 250; **10, 21**: 118; **10, 34**: 133; **11, 3**: 288; **12, 49**: 94; **12, 50**: 241; **15, 11f.**: 232; **22, 20**: 91f., 93. — **Jo. 1, 14**: 170, 172; **1, 29**: 174, 177; **3, 5f.**: 294; **3, 16**: 155; **4, 10**: 91, 93; **6, 27**: 44; **6, 32**: 170; **6, 33**: 44; **6, 35**: 170, 293; **6, 48**: 178; **6, 50—53**: 43f., 98, 170, 289; **6, 52**: 168; **6, 53**: 165, 289, 293, 294; **6, 53—57**: 177; **6, 54**: 119, 170; **6, 56**: 146; **6, 63**: 165; **7, 37**: 293; **13, 30**: 191; **15, 1**: 11, 307; **19, 34**: 91f., 93; **20, 21**: 91f., 93. — **Röm. 8, 16**: 301; **14, 23**: 181. — **1 Kor. 2, 9**: 174; **3, 2**: 119, 173; **5, 7**: 174; **6, 17**: 199; **7, 5**: 209; **8, 8**: 182; **10, 16**: 14, 30, 42, 80f., 83; **10, 21**: 236, 281; **11, 23—26**: 313; **11, 27**: 134, 191, 281, 294f., 296f.; **11, 28**: 150; **11, 30**: 149, 182; **15, 44**: 202. — **Gal. 1, 6—9**: 313; **1, 10**: 320. — **Eph. 5, 30**: 80f.; **6, 11**: 157. — **Phil. 2, 6**: 199; **2, 8**: 155. — **Kol. 1, 14**: 80. — **Hebr. 1, 3**: 54; **5, 14**: 188. — **1 Jo. 2, 6**: 301; **3, 2**: 199; **5, 6**: 241. — **Apoc. 5, 5**: 10; **22, 16**: 11. —

Außerbiblische, altchristliche Literatur.

Did. 9: 1f.; **10**: 2; **14**: 7; **15**: 8. — **Ign. ad Eph. 5, 2**: 36; **10, 3**: 21; **13, 1**: 37f.; **14, 1**: 22; **19, 3**: 21; **20, 2**: 38; **ad Magn. 7**: 35; **9**: 39; **ad Trall. 2**: 29; **8**: 25; **11**: 21; **ad Rom. 5**: 22; **6**: 22; **7**: 25,

40; **ad Philad. 1**: 25; **4**: 29f.; **5**: 25; **8**: 36; **9**: 36; **ad Smyrn. 1, 1**: 36; **6, 2—7, 1f.**: 22ff.; **8, 1**: 28f. — **Martyr. Polyc. 14, 2**: 69. — **Just., Apol. I, 26**: 61; **I, 65**: 47f.; **66**: 48. — **Iren. adv. haer. I, 13**: 95f.; **IV, 18**: 69; **IV, 33**: 79; **V, 2**: 80f. — **Pistis-Sophia: 4**: 91. — **Jeû 2**: 92f. — **Exc. Theod. 13**: 98; **82**: 99. — **Adam. dial. 2**: 102. — **Apocr. Acta Apost.: Act. Petr: 2**: 103; **5**: 104. — **Act. Jo. 9, 46, 84, 86, 109, 110**: 104f. — **Act. Thom. 26, 27, 29, 49**: 106; **50, 51, 121, 133**: 107; **158**: 108. — **Act. Matth. 25**: 110; **27**: 111. — **Klem. Al. Paed. I, 5**: 11, 118; **I, 6**: 118, 121; **II, 2**: 126ff.; **Strom. I, 1**: 116, 134; **I, 10**: 135; **I, 19**: 135; **IV, 25**: 135; **IV, 25**: 136; **V, 10f.**: 137; **VI, 11**: 138; **VII, 8**: 116; **Quis div. s. 13**: 132; **29**: 11, 122, 133. — **Origenes. De princ. I. 2**: 142; **I, 4**: 196; **II, 6**: 196; **II, 10**: 202; **II, 11**: 198; **IV, 11**: 159; **c. Cels. 2, 23**: 196; **2, 63—67**: 198; **2, 64**: 197; **3, 41**: 197; **4, 16**: 198; **5, 14—24**: 202; **8, 33**: 144; **8, 57**: 145; **hom. 4, 2f. in Gen.:** 155; **hom. 4, 7 in Ex.**: 147; **13, 3 in Ex.**: 151; **hom. in Lev. 4, 7**: 187; **7, 5**: 167f.; **9, 10**: 187; **13, 5**: 149; **hom. in Num. 7, 2**: 146; **16, 9**: 165; **23, 6**: 174; **hom. 6, 2 in Judic.**: 157; **hom. 6 in I. Jud.**: 12; **hom. 2, 6 in Ps. 37**: 148; **Fragm. in Ps. 15**: 198; **hom. in Jer. 12, 13**: 175; **15, 16**: 198; **18, 13**: 145; **Selecta in Ez. 7**: 148; **com. in Mt. 11, 14**: 181; **ser. 10**: 175f.; **ser. 33**: 196; **ser. 46**: 142; **ser. 50**: 198, 200; **ser. 70**: 198, 200; **ser. 79**: 159; **ser. 82**: 193; **ser. 85**: 160, 162; **ser. 86**: 162f.; **tom. 10, 25**: 150; **hom. 29 in Lk.**: 198; **com. in Jo. I, 37**: 196; **10, 4**: 159; **10, 16—18** (al. 13): 176f.; **32, 24** (al. 16): 190f.; **32, 25** (al. 17): 199; **de orat. 5**: 186; **27**: 169f., 173, 201. — **Dionysius M. ep. ad Sixt. II**: 205; **ad Basil. can. 2**: 208; **can. 3**: 209; **ad Fab.**: 210. — **Didasc. 2, 33 und 2, 59**: 224; **6, 30**: 225. — **Const. Apost. 6**: 224; **7, 25**: 13, 15; **7, 26**: 4. — **Hipp. Fragm. in Gen. 49**: 213f.; **Scholion zu Gen. 38**: 212; **arab. Fragm. in Cant. cant.**: 216; **Fragm. in Prov.**: 218ff.; εἰς δύο λῃστάς: 214f.; **antijüd. Schr.**: 220f.; **altslav. Fragm.** 222. — **Tertull. adv. Marc. 1, 14**: 253; **3, 19**: 257ff.; **4, 6**: 255; **4, 14**: 255; **4, 21**: 260; **4, 40**: 262ff.; **5, 8**: 270; **5, 11**: 275; **5, 20**: 260; **ad Jud. 10**: 257; **ad uxor. 2, 4. 5. 9**: 234ff.; **de orat. 6**: 246; **19**: 230; **de praescript. 36**: 245; **de anima 15**: 275; **17**: 250; **de resurr. car. 8**: 243; **15**: 275; **de pudic. 9**: 232f.; **de bapt. 16**: 241f.; **de coron. mil. 3**: 239f.; **de idol. 7**: 238; **de spect. 13, 25**: 236; **29**: 237. — **Cyprian: de laps. 2**: 280; **15, 281; 16, 282; 22, 25**: 283; **de orat. 18**: 288f.; **de bon. pat. 14**: 292; **de unit. eccl. 8**: 287; **test. 1, 22**: 293; **3, 25**: 294; **3, 94**: 294; **ep. 15, 1**: 295f.; **16, 2. 3**: 297; **17, 2**: 298; **57, 2**: 299; **57, 4**: 300; **58, 1**: 301; **58, 9**: 302; **63, 1—2**: 307; **63, 3—4**: 309f.; **63, 5—6**: 310; **63, 7**: 311; **63, 8—9**: 312; **63, 10—11**: 313; **63, 12—13**: 316; **63, 14**: 319; **63, 15**: 320; **63, 16—19**: 321, 326; **69, 5**: 303; **70, 2**: 305. — **Altchristliche Stücke (Wobbermin) aus Aeg.**: 5, 305. — **Athanas., de virg.**: 5. —

Alphabetisches Verzeichnis.

Abraham 155f.
ἅγιον 2, 8, 144.
Allegorie der Alexandriner 115.
Aquatiker 136, 306ff.
Arkandisziplin 19, (Klem. v. Alex.) 116, bei Orig. 154, 160.
ἄρτος οὐκέτι κοινός 70, 75.
Auferstehung als Wirkung der Eucharistie 23, 28, 38f., 45, 59, 69f., 80f., 82.

Bedingungen zum heilbringenden Empfang, Taufe 1, 48, 50, 60, 109; Reinheit von Sünde 1, 8, 48, 60, 103, 105, 109, 144, 147, 148, 150, 156, 181f., 211, 281ff., 289, 296f.; Glaube 48, 50, 60, 109, 128; Demut 213.
Bereitung der hl. Speise ἁγιάζεσθαι 184.
Bleiben in Chr. 249.
Blut, sein 79, 145.
— des Herrn 283.
— Christi 237.
— —, eigenes 80.
— — im Kelche 308.
— Christi trinken 127, 242, 311, 320.
— des Logos ein Trank 118.
— hl., hl. Wasser 215.
Blutflüssiges Weib 188, 208.
Brot, hl. 111.
— Eucharistie, nicht gewöhnliches 48, 51, 61.
Buße vor der Kommunion 282ff.
Canones Hippolyti 223.
Caro Jesu 188.
— Sancta sanctorum 188.
Celsus 144.
Censeri bei Tertullian 247f.
Christus, Mischung von πνεῦμα und λόγος 122, 124.
Consecrare bei Tertullian 250f., 275f.
Corpus attingere (contingere) bei Cypr. 290.
Cyprian, Beurteilung seiner Abendmahlslehre 279, Resultat 321.
ζωὴ αἰώνιος als Wirkung der Eucharistie 2, 8.

Dank, Eucharistie Symbol des 145.
Demiurg 253.
Doketen, 23f., 64, 264.

Ehe, Warnung vor gemischten 234, Glück der christlichen 235.
Einsetzungsworte, Berufung auf 59.
— (symbolische Erklärung des Orig.) 162f.
ἐκκλησία = σὰρξ, τὸ σῶμα αὐτοῦ 98.
Enkratiten 130.
Entbehrlichkeit des Abendmahles, angeblich von Orig. gelehrt 184f.
Ephräm von Antiochien 141.
ἐπιούσιος, erklärt durch Orig. 173.
Epiphanius 141.
Essen deines Leibes 108.
Eucharistie 1, 2, 23, 29, 30, 48, 50, 69f., 75, 80, 98, 102, 103, 104, 106f., 108, 127f., 145, 210, 224f.,

233, 239, 245, 284, 289, 292, 296f., 298, 299, 302, 305.
Eucharistie, hl. und geweihte 224.
— deines hl. Leibes und Blutes 106.
— des Herrn 107.
Einheit, Eucharistie Band der 30f., 45.
Eustathius von Antiochien 141.
Exegetische Grundsätze des Orig. 159.

Fabius, Bischof von Antiochien 210.
Fasten, ob verletzt durch den Empfang der Eucharistie 230f.
Figura (Figurare) bei Tertullian 259ff.
Fleisch des unbefleckten Lammes 157
— und Blut des fleischgewordenen Jesus 48, 51.
— Christi 170.
— des Logos Gottes 174.
— und Blut Christi, genießt der Leib 243.
— unseres Herrn 213.

Gad 106.
Gastmahl des Herrn 234.
— Gottes 235.
Gebrochene, das (κλάσμα) 1, 14f.
Geist, hl. — Eucharistie 102.
Gnostiker 63f., 69f., Kap. 5, 111f., 118, 259 (Markus 102, Leucius 104).
Gnostizismus, Übersicht der Abendmahlslehre 112f.
Gundaphorus 106.

Hierarchie bei Ignatius 29, 30.
Hieronymus 141.
Himmelsbrot 157.
Hippolyt, Abendmahlslehre Übersicht 223.
Heilige des Herrn 281, 285, 287.
Hyperbaton bei Tertullian adv. Marc. 4, 40, 272f.

Ignatius' Grundgedanke 21.
Impanation 77, 85f.
Judas, ob die Kommunion empfangen 191, 193.

Kallistus 232.
Kelch des Blutes Christi 301.
— — Sohnes Gottes 107.
Ketzertaufe 206, 303f.
Kirche nährt uns mit dem kindlichen Logos 120.
Klemens von Alexandrien, Abendmahlslehre des, nach protestantischer Beurteilung 117, Übersicht 138.
Kommunion an Kinder 284.
Konsekrationsgebet: εὐχὴ λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ 48, 51, 61; ἔκκλησις (ἐπίκλησις) τοῦ θεοῦ 70, 87; λόγος τοῦ θεοῦ 87, λόγος τῆς ἐπικλήσεως 95; διὰ τὴν εὐχήν ἅγιόν τι 144; τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως 183f.
Kreuzzeichen 234.
Kraft, geistige, Verwandlung des Brotes in 99f.

Leib, sein, Leib Christi 80, 84, 145, 148f., 288, 303.
—, eigener 80, 84, 151.
— des Herrn 69, 79, 230, 238, 281, 296, 302.
—, sein und sein Blut 212, 222.
—, ein gewisser hl. 144.
—, des Christus 107.
—, lebendiger und das Blut unseres Heilandes 216.
— und Blut unseres Herrn Jesu Christi 206.
— — — des Herrn 208, 280.
— — — des Logos, Lehre 160f.
— Christi auf Erden nach Orig. 195f. (verklärter) im Himmel 197f.
Leidenschaft, durch die Eucharistie beherrscht 120, 123.
Logos, Vater, Mutter, Erzieher, Ernährer 120.
Luther 227, 267.

Mäßigkeit, Ermahnung zur 126, 130.
Manna 120, 146.
Marcell von Ancyra 141.
Marcion 263.
Maria, Jungfrau 120.
Markus (Gnostiker) bei Adam. 102, 113.
— — bei Iren. 95.
Melchisedech 8, 136, 309.
Memoria bei Tertullian 251.
Menschwerdung, Vergleich mit der Eucharistie 48, 53f., 61.
Menstruatio und Empfang der hl. Kommunion 208.
Methodius von Olympus 141.
Mygdonia 107.

Nahrung: Christi Fleisch und Blut, Nahrung unserer Seele 80, 84, 98f.
Nüchternheit 234.

Oekolampad 227.
Ölweihe 101, 305.
Opimitus Dominici corporis vesci 233.
Origenes, Abendmahlslehre Übersicht 202f.
— doppelte Auffassung von dem Abendm. 187, 191, 193f., 204.
— protestantische Beurteilung der Abendmahlslehre des 140f.
— Irrtümer 141.

Passahmahl, Vorbild des eucharistischen Mahles 164, 174, 175f., 263f., 287.
Philo 116.
Plato (Bischof) 110.
Pfaffsches Irenäus-Fragment 66.
Pfand des ewigen Lebens 213.
πράγματα δύο der Eucharistie bei Irenäus 76ff.

Reinheit der Seele als Bedingung des segensreichen Empfanges 181f., 191, 208.
Repraesentare bei Tertullian 253f.
Ritus der Spendung der Kommunion 206, 211, 238, 240; privater Empfang zu Hause 230f., 234, 286; täglicher Empfang 238, 289, 301.
Rufin 141.
Rufina 103.

Sabas 141.
Sancta Sanctorum 208.
σὰρξ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. X. 23, 30, 45, 48.
Schauspiele 236.
Schutz des Leibes und Blutes Christi 299.
Schutzengel 157.
Selbstgenuß Christi 163.
Serapion 210.
Sexuelle Vorgänge und die heil. Kommunion 209.
Siphor 107.
Sorgfalt in Behandlung der Kommunion 151, 240.
Speise des Heiles 291.
— hl., 206, 224; himmlische 280.
—, Christus gibt sich selbst zur 132.
Stationstage 230.
Strafe für unwürdige Kommunion 103, 107, 284f., 286.
Streit, origen. 141.
Symbolik der Elemente 303, 317.

Tag des Herrn 7, 224.
Taufe: Bedingung zum Empfange der Eucharistie 1, 8, 48, 50, 60.
Tertullians Abendmahlslehre, Beurteilung 227f.; Übersicht 276.
Theodotus (Valentinianer) 113.
Theon 104.
Theophilus von Antiochien 141.
Thomasakten, Eucharistische Lehre der 109.
Tisch, hl. 208.
Tradition, Achtung des Origenes vor der 142.

Trinken deines Blutes 108.
τροφὴ πνευματική 9.

Uazanes 108.
Unsterblichkeit, Folge des Genusses der Eucharistie 23, 38, 58f., 69f., 80f., 120, 127, 132, 133, 173, 201f., 212.
Unwürdige Kommunion 103, 107, 191f., 238, 284, 286.

Vater unser, vierte Bitte 169f., 246f., 288.
Vereinigung mit X.: ἕνωσις τοῦ αἵματος αὐτοῦ 30, 120, 123, 128f. (in die Brust den Heiland aufnehmen) 120, 123.
Verheißungsworte (symbolische Auffassung des Origenes) 164ff., 171, 174.
Verwandlung 53, 58, 61, 72, 81, 84, 91, 96f.

Wegzehrung 134, 210.
Weinstock Davids 1, 10ff.
Weinstock-Logos 118, 122, 126.
Weinstock, Blut des 157, 160, 163.
Wirkungen des Genusses, »Gesundheit, Wohlbefinden, Kraft« (Origenes) 173.
— Heiligung nach Leib und Seele durch die Eucharistie 127f.
— Seele gesättigt 244.
— Heiligende Kraft der Eucharistie 144.
— Macht des Satans, der die Eucharistie gebrochen 37.
— Vergebung der Sünden 106f.
— der hl. Kommunion bei Cyprian 300, 301, 315f.
Wirkungsweise des Abendmahles, den Guten Segen, den Bösen Fluch 191, 192.
Wunder der Eucharistie 120, 123.

Zeit der Kommunion morgens 239.

236.31
St89

Die Gegenward Christi in der Hl. Eucharistie / A. Struckmann

8408

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709